HUGO ROTHER
theolog.
Buch-, Antiquar- u. Kunsthandlung
BERLIN
Königgrätzer Str. No 17.

LIBRARY
OF THE
Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Case BS647 Division 1
Shelf .B35 Section 1a
Book copy 1 No.

Geschichte

der

alttestamentlichen Weifsagung

von

Dr. **Gustav Baur,**
Professor der Theologie an der Universität Gieſsen, erwählter Hauptpastor zu St. Jacobi in Hamburg.

Ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.
Gal. 3, 24.

Erster Theil.

Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weifsagung.

Gieſsen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1861.

Geschichte

der

alttestamentlichen Weifsagung

von

Dr. **Gustav Baur,**
Professor der Theologie an der Universität Gieſsen, erwählter Hauptpastor zu St. Jacobi in Hamburg.

Ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.
Gal. 3, 24.

Erster Theil.

Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weifsagung.

Gieſsen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1861.

Vorwort.

Der Gegenstand des Werkes, dessen ersten Theil ich hiermit dem theologischen Publikum vorlege, hat, als die eigentliche Seele des Alten Testamentes, mich vom Beginne meiner gerade zwanzig Jahre umfassenden akademischen Lehrthätigkeit an vorzugsweise beschäftigt. Der Standpunkt, von welchem aus ich ihn betrachte, ist in den am Schlusse des Ganzen weiter auszuführenden und zu begründenden „Vorbemerkungen", wie ich glaube, mit genügender Bestimmtheit angegeben. Noch bündiger könnte ich ihn durch die einfache Bemerkung bezeichnen, dafs mein Streben darauf gerichtet war, mit dem, was der Titel verheifst, Ernst zu machen, eine wirkliche Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung zu geben, deren allmähliches Werden aus dem Zusammenwirken des inneren Wesens des Alten Testamentes einerseits mit dem Fortschritte der äufseren Geschichte andererseits darzustellen. Ich mafse mir nicht an, dieser Aufgabe vollkommen genügt zu haben, hätte aber dieses Buch nicht geschrieben, wenn ich nicht glaubte, die Aufgabe richtiger gefafst und angefafst zu haben, als es in den Werken geschehen ist, welche bisher über denselben

Gegenstand erschienen sind. Die älteren unter diesen waren nämlich zu einseitig darauf gerichtet, in der alttestamentlichen Verheifsung nur überall die genaueste Uebereinstimmung mit der neutestamentlichen Erfüllung nachzuweisen, als dafs sie dem allmählichen geschichtlichen Werden der ersteren die erforderliche Rücksicht hätten schenken können; wogegen die gegen diese Einseitigkeit hervorgetretene Kritik ihrerseits die verschiedenen Weifsagungen nur als Product der jedesmaligen äufseren geschichtlichen Ereignisse darzustellen, nicht aber dem anderen Factor, dem von innen treibenden Princip der alttestamentlichen Religion, gerecht zu werden wufste und so das Band, welches die Weifsagung mit der Erfüllung verknüpft, lockerte oder völlig zerrifs und zugleich zur rechten Einsicht in die religionsgeschichtliche Bedeutung des Israelitismus nicht gelangte. Uebrigens hat auch diese Auffassung ihren Nutzen gehabt, und namentlich ist ihr Einfluſs in der gröfseren Geschichtlichkeit nicht zu verkennen, deren die neueren Versuche, die ältere Auffassung wiederherzustellen, sich befleifsigen, und um deren willen insbesondere der Auffassung der Erlanger Schule ein Anspruch auf den Namen der heilsgeschichtlichen eingeräumt worden ist. Gleichwohl kommt auch hier die Geschichte nicht zu ihrem vollen Rechte. Denn nicht nur scheuen sich die Vertreter dieser Auffassung, neben dem Fortschritte vom Unbestimmteren zu gröfserer Bestimmtheit im Alten Testamente auch eine Entwicklung aus dem Irrthum zur Wahrheit entweder überhaupt, oder doch mit voller Freimüthigkeit anzuerkennen; sondern sie verharren auch in Bezug auf die Frage nach der Authentie der alttestamentlichen Schriften in völliger Abhängigkeit von der kritiklosen Tradition: wer aber, um nur an die handgreiflichsten Ungeschichtlichkeiten zu erinnern, das Deuteronomium für mosaisch, Jes. 40—66

für jesaianisch, alle David in den Ueberschriften zugeschriebenen Psalmen für wirklich davidisch hält, der verzichtet damit von vornherein auf die rechte Einsicht in den wirklichen geschichtlichen Verlauf der alttestamentlichen Pädagogie. Mir scheint die bereitwillige Anerkennung der Resultate wissenschaftlicher Kritik ebensosehr ein Maſsstab für die Stärke des Glaubens zu seyn, als durch eine solche Anerkennung ein wirklich lebendiger Glaube an die providentielle Leitung in der alttestamentlichen Vorbereitung des Christenthums nur gewinnen kann; und es sollte mich freuen, wenn die vorliegende Schrift in ähnlicher Weise als ein Beweis dafür gelten könnte, daſs weder strenge Wissenschaftlichkeit nothwendig zum Unglauben, noch lebendiger Glaube nothwendig zur Unwissenschaftlichkeit führen muſs, wie dieser Beweis in den auf denselben Gegenstand bezüglichen Erörterungen von Nitzsch und Bleek, neuesterdings namentlich in der trefflichen Abhandlung Bertheau's in den Jahrbüchern für deutsche Theologie vorliegt.

Wie die prophetischen Schriften für die Untersuchungen über die geschichtliche Einreihung der alttestamentlichen Bücher überhaupt die festeste Grundlage bilden, indem sie die Spuren der geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen sie entstanden sind, am deutlichsten an sich tragen; so bieten sie insbesondere für die eigentliche Geschichte der alttestamentlichen Weiſsagung die einzige vollkommen zuverlässige Quelle. Am liebsten wäre ich deshalb, nach einer kürzeren geschichtlichen Vorbereitung, von Joel, als dem Verfasser der ältesten prophetischen Schrift, ausgegangen, um dann an den sicheren Leitfaden der prophetischen Schriften das gleichzeitige Verwandte aus den übrigen alttestamentlichen Schriften anzuknüpfen. Wenn ich statt dessen der Vorgeschichte der alttestamentmentlichen Weiſsagung dadurch einen weiteren Umfang

gab, dafs ich in sie gleich die Erörterung der prophetischen Elemente aufnahm, welche in späteren Darstellungen der in dieser Vorgeschichte zu behandelnden älteren Zeiten enthalten sind, und welche nicht sowohl für die Zeit, die sie darstellen, als für die ihrer Entstehung charakteristisch sind; so geschah diefs aus Rücksichten der Zweckmäfsigkeit. Denn abgesehen davon, dafs die kritische Entscheidung über die Entstehungszeit jener Darstellungen doch noch nicht überall mit voller Sicherheit festgestellt ist, so ist einerseits zu erwarten, dafs man die Besprechung solcher wirklichen oder angeblichen prophetischen Elemente eben bei der Zeit suchen werde, in deren Geschichte sie im Alten Testamente verflochten sind, also z. B. das sogenannte Protevangelium gleich am Eingange der alttestamentlichen Geschichte, die Weifsagung vom Schilo in der Geschichte der patriarchalischen, die Bileam's in der Geschichte der mosaischen Zeit; auch ist es ja belehrend, die im Wechsel der Zeiten hervorgetretenen verschiedenen Auffassungen wichtiger Epochen der alttestamentlichen Vorgeschichte nebeneinander zu übersehen. Andererseits aber konnte, da gerade Stellen, wie die genannten, am ausführlichsten und lebhaftesten besprochen worden sind, bei ihrer vorläufigen Erörterung reicher, der Geschichte der Auslegung angehöriger, oder polemischer Stoff niedergelegt werden, durch dessen Ablagerung für die auf die prophetischen Schriften gegründete eigentliche Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung freierer Raum gewonnen wird. Kundige werden nicht mifsbilligen, dafs die Erörterung einzelner Stellen, wie namentlich die der am meisten besprochenen Weifsagung vom Schilo, zum Umfange einer Monographie angewachsen ist; denn wenn bei einem fortlaufenden Commentar es genügen kann, die Ausleger nach den verschiedenen Auffassungen,

welche sie vertreten, nur einfach zu gruppieren, so hat dagegen eine Schrift, wie die vorliegende, die Verpflichtung, bei den für sie wichtigsten Stellen in einer förmlichen Geschichte der Auslegung derselben zu zeigen, wie die verschiedenen Ansichten entstanden sind, wobei sich zugleich nicht selten ergibt, dafs die exegetische Tradition, welcher neuerdings wieder eine so entscheidende Autorität eingeräumt wird, oft von gar zufälligen Anlässen ausgegangen ist und auf sehr schwachen Füfsen steht.

Auch der Versuch, wie die alttestamentliche Weifsagung zu dem Wesen der alttestamentlichen Religion, so diese zu der natürlichen Religion der Hebräer und diese wieder zu der natürlichen Volksthümlichkeit der Semiten überhaupt und der Israeliten insbesondere in Beziehung zu setzen, wird seine Rechtfertigung hoffentlich in sich selbst tragen, wenn ich mich auch gern bescheide, zur Beantwortung der hierauf sich beziehenden und im Verhältnifs zu ihrer Wichtigkeit noch viel zu wenig besprochenen Fragen mehr, als ein paar brauchbare Beiträge, geliefert zu haben. Bemerken mufs ich übrigens, dafs die hierher gehörenden ersten Bogen meiner Schrift bereits vor anderthalb Jahren, also vor dem Erscheinen der Abhandlungen von Steinthal über die semitische Volksthümlichkeit (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, I, S. 321—345) und von Diestel über die altsemitische Religion (Jahrbücher für deutsche Theologie, V, 4, S. 669—759), gedruckt waren.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Theologie und insbesondere mit dem Alten Testamente hat das Interesse für das Gedeihen der Kirche und für den Dienst an ihr in mir nicht abgestumpft. Wenn mir dadurch der Uebergang aus dem mir so theuren akademischen Lehrberufe in eine vorzugsweise kirchlich-prak-

tische Thätigkeit doch leichter geworden ist; so darf ich auch hoffen, daſs mit Gottes Hülfe umgekehrt in dem praktischen Berufe das wissenschaftliche Interesse nicht erkalten und daſs ich Muſse finden werde, im Laufe dieses Jahres noch auch den die Geschichte der vorexilischen und der exilischen Weiſsagung enthaltenden zweiten Band in die Hände der Leser zu liefern. Mögen competente Beurtheiler meiner Schrift das Zeugniſs ertheilen können, daſs sie die Einsicht in den wichtigsten Gegenstand der alttestamentlichen Theologie gewissenhaft und nicht ganz ohne Erfolg zu fördern gestrebt hat.

Wörstadt in Rheinhessen
am Ostersonntage 1861.

Dr. **Gustav Baur.**

Inhalt.

Seite

Vorbemerkungen 1
1. Zur Bestimmung des Standpunktes 1
2. Das Gesetz und die Propheten 9
3. Die altestamentliche Weifsagung 19
4. Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung . . . 29

I. Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weifsagung. 33
1. Die natürliche Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung in nationaler und religiöser Beziehung . . 33
Fortsetzung. Die semitische Sprache 49
Fortsetzung. Kunst und Wissenschaft 76
Schlufs. Religion 94
2. Abraham, der erste Träger der alttestamentlichen Offenbarung. Das Protevangelium. Die vorabrahamische Weifsagung 137
Das Protevangelium 150
Die vorabrahamische Weifsagung 170
3. Die patriarchalische Zeit 183
a) Der Elohist 183
b) Der Jehovist 190
c) Der Segen Jakobs 216
4. Die mosaische Zeit 291
a) Die bestimmtere Gestaltung des Bundesbegriffes . . 298
b) Die bestimmtere Gestaltung der Verheifsung . . 312
c) Der Stern aus Jakob 329
d) Der Prophet wie Mose 349

5. Die nachmosaische Zeit 371
a) Die Zeiten Josua's und der Richter 371
b) Das Königthum, insbesondere das davidische, nach seiner Bedeutung für die Entwickelung der alttestamentlichen Weisſagung 382
c) Die messianischen Psalmen 407

Vorbemerkungen.

1. Zur Bestimmung des Standpunktes.

Die ausführliche Begründung der Auffassung, welche der vorliegenden Schrift über die alttestamentliche Weissagung zu Grunde liegt, soll nach Darlegung und Erläuterung der einzelnen Weifsagungen selbst in einer Schlufsabhandlung gegeben werden. In diesen vorbereitenden Bemerkungen handelt es sich nur darum, den von mir festgehaltenen Standpunkt insoweit zu bestimmen, als es zum leichteren Verständnifs der folgenden Darstellung erforderlich ist.

Zunächst ergeht, wie an jeden Darsteller einer geschichtlichen Thatsache, so auch an den, welcher die Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung behandelt, die Forderung, dafs er mit selbstverläugnendem Interesse seinem Gegenstande sich hingebe; dafs er ihn so darstelle, wie er in seinem Wesen und Werden wirklich ist, nicht wie er ihn haben möchte, und zwar möglichst allseitig, nicht blofs nach der einen oder anderen Seite hin, die ihn besonders anspricht; dafs, wie Schiller es einmal treffend ausgedrückt hat, der Darsteller seinem Gegenstande erlaubt, sich gegen ihn herein zu bewegen, und nicht vielmehr er mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen seinen Gegenstand sich herausbewegt : es ist mit einem

Worte die Forderung der *Unbefangenheit* die Grundforderung bei einer jeden geschichtlichen Darstellung. Für denjenigen, welcher eine Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung zu schreiben unternimmt, erwächst aus diesem allgemeinen Grundsatze vor Allem die besondere Aufgabe, dafs er das Alte Testament *aus*lege und nichts in es *hinein*lege; dafs er, den Gedanken der Verfasser in ihrem wesentlichen innersten Gehalte, wie in ihren besonderen Beziehungen, nachgehend, aus der frischen Quelle der Schrift schöpfe, nicht mit Deutungen, wie sie die traditionelle Auslegung, die Zeitrichtung oder persönliche Liebhaberei empfiehlt, jene Quelle lebendigen Wassers trübe, oder verschütte.

Wie gewissenhaft man nun aber auch bemüht ist, an seinem Theile diesen Forderungen zu genügen : man darf sich doch darüber nicht täuschen, dafs man zu der Arbeit gewisse Bedingungen schon mitbringt, welche auf Standpunkt und Auffassung eigenthümlich bestimmend einwirken. Einerseits liegen diese Bedingungen in der mit der gesammten eignen Persönlichkeit verwachsenen individuellen Anlage und Richtung. Wenn der dieser individuellen Begränzung sich Bewufste darauf verzichten wird, eine absolut objective und nach allen Seiten hin erschöpfende Darstellung eines Thatbestandes zu geben, so geschieht es mit dem Troste, es werde, sofern er sich um die Wahrheit nur redlich bemüht, was ihm versagt ist, von Andern geleistet werden und so die gegenseitig sich unterstützende und ergänzende Arbeit aller Gleichstrebenden dem Ziele der Erkenntnifs der vollen Wahrheit immer näher kommen. Andererseits mufs der, welcher zur Lösung einer besonderen wissenschaftlichen Aufgabe sich anschickt, wenn nicht immer auf die allgemeinsten Grundsätze zurückgegangen werden soll, auch an gewisse wissenschaftliche Voraussetzungen anknüpfen, über welche sich selbst klar zu werden und seine Leser zu verständigen seine Pflicht ist; für die Darstellung eines Stückes menschlicher Geschichte insbesondere ist es von Wichtigkeit, von welcher Grund-

anschauung in Bezug auf Grund, Bedeutung und Ziel der menschlichen Handlungen und Geschicke der Darsteller ausgeht. Die vorliegende Darstellung nun ruht auf der Ueberzeugung, dafs die Geschichte ein Ineinander göttlicher und menschlicher Thätigkeit ist, und dafs, wenn man sich auch bescheiden mufs, in jeder einzelnen Erscheinung die göttliche Absicht nachzuweisen, doch ohne den Glauben, es sey in letzter Instanz Gott die bewegende Kraft der Weltgeschichte, ein rechtes Verständnifs der Geschichte nicht möglich ist, dafs man mit jenem kleinlichen Pragmatismus, der Alles nur aus menschlicher Absicht und zufälligen äufseren Veranlassungen zu erklären weifs, nicht durchkommt. In absoluter Vollkommenheit tritt jenes Ineinander des Göttlichen und Menschlichen nur in der gröfsten geschichtlichen Thatsache, in der Erscheinung des Erlösers hervor; zu ihr aber steht das Alte Testament in einer eigenthümlich nahen Beziehung, und auch in seiner Geschichte tritt daher die treibende und leitende göttliche Kraft unmittelbarer, als anderswo, in die Erscheinung.

Ich glaube nicht, dafs durch diese Ueberzeugungen die Unbefangenheit der Geschichtsbetrachtung gestört werden kann. Das Christenthum ist thatsächlich bewährt als „die Angel der Welt, denn an dieser dreht sich dieselbe um; bis hierher und von daher geht die Geschichte.“ Ein jedes weltgeschichtliche Ereignifs ist erst dann in seiner vollen Bedeutung erkannt, wenn es in seiner Beziehung zu dem Christenthume erkannt ist, und wie dieſs die universale, wahre Religion, so ist auch die christliche Weltanschauung die universale, ihr Standpunkt der wahrhaft freie und unbefangene, von welchem aus jede geschichtliche Erscheinung erst in ihrem Verhältnisse zu andern und zum Ganzen, und somit in ihrem eigenthümlichen Werthe erkannt werden kann. Ganz besonders gilt dieſs von dem Israelitismus, welcher zu dem Christenthume im Verhältnisse der unmittelbarsten positiven Vorbereitung steht:

wie man den wahren Sinn und die feinen Beziehungen eines Räthsels erst dann vollständig erkennt, wenn man mit seiner Auflösung bekannt ist, so ist das volle Verständnifs des Israelitismus und insbesondere der alttestamentlichen Weifsagung, in welcher sein vorbereitender Charakter am bestimmtesten hervortritt, nur vom christlichen Standpunkte aus möglich [1]).

Es giebt also keinen in der Sache selbst liegenden Grund, welcher es dem Geschichtschreiber der alttestamentlichen Weifsagung wünschenswerth machen könnte, behufs einer unbefangenen Betrachtung seines Gegenstandes den Standpunkt seiner christlichen Ueberzeugung zu verlassen. Aber er würde es auch nicht können, selbst wenn er wollte. Ich mufs es in der That für Einbildung halten, wenn Exegeten, die innerhalb des Christenthums und unter dem steten Einflusse seiner eigenthümlichen Bildungselemente stehen, geglaubt haben oder noch glauben, sich

---

[1]) Wie wenig ohne die richtige Grundanschauung auch die genaueste Bekanntschaft mit der Sprache und der sonstigen Eigenthümlichkeit des israelitischen Volkes zum tieferen Verständnisse des Alten Testamentes ausreicht, wird durch nichts besser, als durch das Beispiel der alten jüdischen Ausleger bewiesen, welche an der Religion der Weifsagung auch noch festhielten, nachdem die Erfüllung im Christenthume bereits erschienen war, und bei dieser irrthümlichen Grundanschauung trotz aller Vortheile, welche ihnen ihre jüdische Bildung bot, zum gründlichen Verständnifs des Alten Testamentes durchaus nichts Wesentliches beigetragen haben. Sehr fein bemerkt Luther in dieser Beziehung (I, S. 1505 ff. bei Walch): „Das Erkänntnis ist zweierlei, eines der Worte, das andere der Sachen. Wer nun das Erkänntnis der Sache oder des Handels nicht hat, dem wird die Erkänntnis der Worte nicht helfen. . . . Solcher Exempel hat unsere Zeit viel an den Tag gebracht. Denn viel sehr gelehrte und beredte Leute geben überaus närrische und lächerliche Dinge vor, nachdem sie sich unterstehen, von solchen Händeln zu reden, die sie nie verstanden haben. . . . Aber darum thue ich euch diesen Bericht mit so viel Worten, auf dafs ihr wissen möget, wenn ihr einmal die *Rabbinen* lesen werdet, was ihr für Meister vor euch habt: *die Worte verstehen sie wol, vom Handel aber wissen sie nichts, darum können sie auch nichts rechtschaffenes lehren.*“

von diesem Einflusse ganz frei machen und in einer Unbefangenheit, die der absoluten geistigen Leerheit eigentlich gleich seyn würde, das Alte Testament so auslegen zu können, als ob sie gegen das Christenthum sich völlig indifferent verhielten. Wenn insbesondere die alttestamentlichen Weifsagungen vor andern religiösen Vorstellungen des Alten Testamentes nicht blofs, sondern der vorchristlichen Völker überhaupt ein eigenthümlich tiefes Interesse darbieten, so verdanken sie schon dieses lediglich ihrer innigen Beziehung zu der unläugbar gröfsten weltgeschichtlichen Thatsache, dem Auftreten des Christenthums, und zu der Frage : Haben sie in dem Christenthum ihre Erfüllung gefunden, oder nicht? Wer für seine Bearbeitung der alttestamentlichen Weifsagung eine tiefer gehende Theilnahme in Anspruch nimmt, als etwa für eine Auslegung von Virgils vierter Ekloge, oder von denjenigen Stellen der späteren Zendbücher, welche von Sosiosch handeln, der kann jene Frage nicht umgehen, nicht einmal der jüdische oder der ungläubige Ausleger, wenn auch beide sie verneinen müssen, jener, um der künftigen Erscheinung des wahren Messias noch zu warten, dieser, um die messianischen Erwartungen überhaupt für leere Einbildungen zu erklären. Noch viel weniger kann der innerhalb des Christenthums stehende Ausleger bei Besprechung der alttestamentlichen Weifsagung seinen christlichen Standpunkt verläugnen, mag er nun ihre vollständige oder theilweise Erfüllung im Christenthume erkennen, oder ihre Nichterfüllung behaupten, letzteres etwa in der Meinung, nur so die absolute Eigenthümlichkeit des Christenthums retten zu können. Hält er sich gleichwohl einer solchen vollkommenen Verläugnung für fähig, so beweist dies nur eine Unklarheit über sich selbst, die seiner Darstellung sicher nicht zu gute kommt. In Folge dieser Unklarheit ist es gerade in Schriften über die alttestamentlichen Weifsagungen häufig vorgekommen, dafs die vermeintliche Unbefangenheit, womit man der allerdings höchst befange-

nen traditionellen Deutung entgegentrat, in die recht crasse Befangenheit eines durchaus leeren Subjectivismus sich verwandelte, welche alles tiefere Interesse am Alten Testamente und alles wahre Verständnifs derselben unmöglich machen mufste.

Die bisherigen Bemerkungen sollten vorzugsweise dazu dienen, den in der vorliegenden Darstellung eingehaltenen Standpunkt gegenüber derjenigen Behandlungsweise der alttestamentlichen Weifsagung zu charakterisieren, welche in dem letzten Viertel des vorigen und in dem ersten dieses Jahrhunderts herrschend gewesen ist, und welche in dem abstracten, äufserlichen Kriticismus des isolierten Subjects den lebendigen Zusammenhang mit der gesammten geistigen Entwicklung der Menschheit und insbesondere mit dem Mittelpunkte dieser Entwicklung, dem Christenthum, verloren hatte und damit zugleich die Fähigkeit einbüfste, den inneren Zusammenhang der verschiedenen geschichtlichen Ereignisse und die wahre Bedeutung und Stellung der einzelnen, insbesondere die eigenthümliche Beziehung der alttestamentlichen Religion zu dem Christenthum und damit die eigentliche Bedeutung der ersteren zu erkennen. Will man, zum Unterschiede von der vermeintlichen absoluten Unbefangenheit, wie diese Richtung sie zu besitzen wähnt, unseren Standpunkt als einen theologischen bezeichnen, so haben wir nichts dawider, sobald man uns nur zugesteht, dafs ohne eine solche theologische Betrachtungsweise auch ein gründliches geschichtliches Verständnifs des Alten Testamentes nicht möglich ist; wogegen auch wir gerne zugestehen, dafs eine theologische Auffassung nichts taugt, die ohne Verletzung der Thatsachen und Gesetze der Geschichte nicht bestehen kann. Denn auch vom Standpunkte einer solchen ungeschichtlichen Theologie ist dem Verständnisse des Alten Testamentes und insbesondere der alttestamentlichen Weifsagungen viel geschadet worden. Dieser Vorwurf trifft die in neuerer Zeit mit so viel Eifer restaurierte traditionelle Auslegung,

welche auf eine, wenigstens in der protestantischen Kirche, ganz unberechtigte Weise den Namen der kirchlichen sich anmafst. Ihre Ungeschichtlichkeit offenbart sich, um nur das Hauptsächlichste hervorzuheben, einmal in der Art und Weise, wie sie, das allem geschichtlichen Werden gemeinsame Gesetz der Allmählichkeit verkennend, den alttestamentlichen und neutestamentlichen Standpunkt vermischt, bald Christliches in das Alte Testament hineinträgt, bald die Erfüllung jedes Buchstabens der alttestamentlichen Verkündigungen im Christenthume sucht. Wenn Offenbarung wirklich Offenbarung, nicht eine unverständliche, todte Mittheilung; wenn der Glaube, welcher sie ergreift, ein lebendiger seyn soll: so mufs der menschliche Geist zu ihrer Aufnahme innerlich vorbereitet seyn. Eine solche Vorbereitung aber kommt nicht auf einmal zu Stande, sondern sie vollzieht sich unter dem Gesetze der Allmählichkeit stufenweise. Auf einer früheren Stufe dasjenige mitzutheilen, was erst auf einer folgenden vollkommen fafsbar ist, würde selbst dann unfruchtbar seyn, wenn sich die Mittheilung auf die innersten Angelegenheiten des geistigen Lebens, noch viel mehr aber dann, wenn sie etwa nur auf zufällige Aeufserlichkeiten sich bezöge, unter welchen eine künftige Offenbarungsstufe zu Stande kommen soll. Nicht umsonst hat der Erlöser selbst den Seinigen vorenthalten was sie noch nicht tragen konnten, und der Apostel Paulus das Gesetz als den *Erzieher* auf Christum bezeichnet. Wer die neutestamentliche Erfüllung bereits im Bereiche der alttestamentlichen Vorbereitung sucht, und wiederum im Neuen Testamente die Erfüllung jeder einzelnen dem immerhin beschränkten alttestamentlichen Standpunkte entwachsenen Hoffnung, kurz wer das den Gang der Offenbarung bestimmende Gesetz der Allmählichkeit verkennt, der beraubt sich selbst der Möglichkeit, die erhebende Einsicht in diesen wunderbaren Gang zu gewinnen. Erinnern wir uns vielmehr auch in dieser Beziehung des Wortes, dafs in Christus das Alte vergangen

und Alles neu geworden ist. Es ist kein einziger alttestamentlicher Gedanke, der unverändert in das Neue Testament übergehen könnte, und wenn Jesus nicht gekommen ist, das alttestamentliche Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, so erfolgte doch diese Erfüllung eben dadurch, dafs es in dem beschränkten alttestamentlichen Sinne allerdings aufgehoben und in einem höheren neutestamentlichen zu ewiger Dauer wiedergeboren wurde. Das erwähnte ungeschichtliche Festhalten an dem alttestamentlichen Buchstaben hängt mit einer zweiten Ungeschichtlichkeit der traditionellen Auslegung zusammen, mit der Annahme, dafs das Alte Testament ein absolut göttliches Buch sey, in dem Sinne, dafs nicht nur von seinem Inhalt jeder menschliche Irrthum, sondern auch von der Art seines Entstehens im Einzelnen und Ganzen die Mitwirkung derjenigen Umstände ausgeschlossen sey, wodurch bei ähnlichen Schriftsammlungen die ursprüngliche Gestalt der Sammlung und ihrer einzelnen Bestandtheile im Laufe der Zeit mehr oder weniger verändert zu werden pflegen. Uns dagegen erscheint das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen als ein wesentlicher Charakter alles Geschichtlichen; und wenn die vollständige Durchdringung dieser beiden Elemente nur in dem Heilande vorhanden ist, in allen erleuchteten Gottesmännern des Alten Testamentes selbst aber noch menschliche Elemente waren, die der göttliche Geist noch nicht vollkommen durchdrungen hatte : so werden wir uns noch weniger von der Pflicht dispensieren können, in den von ihnen ausgegangenen Schriften den göttlichen Kern von der menschlichen Auffassung, und die ewige göttliche Wahrheit von einzelnen aus der Zeit hervorgegangenen und bald durch die Zeit widerlegten Irrthümern zu unterscheiden; und nur der gewissenhaften Erfüllung dieser Pflicht wird mit der rechten Einsicht in die Art und Weise gelohnt, wie der Geist Gottes im Alten Testamente auf Christum allmählich erzogen hat.

Nach diesem Allen ist es die Aufgabe des Erklärers des Alten Testamentes und des Darstellers seiner Geschichte, dafs er, wie die *Beziehung des Alten Testamentes zu dem Christenthum*, so auch *seine Eigenthümlichkeit im Unterschiede von dem Christenthume* wahrnehme, dafs er nie vergesse, wie es nur *Vorbereitung*, und zwar *stufenweise Vorbereitung* auf das Christenthum ist. Gerade diese drei Pnnkte erfordern eine etwas eingehendere einleitende Betrachtung: wir geben diese, indem wir zuerst von dem *Gesetz und den Propheten*, dann von der *alttestamentlichen Weifsagung* und endlich von der *Geschichte der alttestamentlichen Weissagung* handeln.

2. Das Gesetz und die Propheten.

Wenn Christus und die Apostel das Alte Testament unter dem Begriffe des *Gesetzes* und der *Propheten* zusammenfassen [1]), so sind damit nicht nur die sämmtlichen Bücher des alttestamentlichen Kanons nach seinen beiden wichtigsten Bestandtheilen bezeichnet, sondern es sind damit auch die beiden Elemente der alttestamentlichen Religion hervorgehoben, auf welchen *die Eigenthümlichkeit dieser Religion im Unterschiede von allen übrigen* beruht. Dafs den Israeliten der heilige Wille des Einen wahren Gottes in den bestimmten Forderungen eines Gesetzes gegenübertritt, dafs, um dieses göttliche Gesetz zur Geltung zu bringen und seine wahre Erfüllung vorzubereiten, die Propheten auftreten müssen, das ist es, wodurch der Israelitismus nicht blos von allen übrigen vorchristlichen Religionen, sondern auch von dem Christenthume selbst sich unterscheidet; denn eben das gesetzliche und das prophetische Element der alttestamentlichen Religion ist zwar dasjenige, wodurch sie den übrigen Religionen bestimmt gegenübertritt und dem Christenthume sich annähert, zugleich

---

[1]) Matth. 5, 17; Luc. 16, 16; Act. 13, 15; Röm. 3, 21.

aber ist sie dadurch auch als eine Religion charakterisiert, welche das vollkommenste religiöse Verhältnifs nicht selbst darstellen, sondern nur vorbereiten kann und die Vollendung einer andern überlassen mufs.

Die übrigen vorchristlichen Religionen haben weder, wie die alttestamentliche, ein heiliges göttliches Gesetz, noch haben sie Propheten. Der älteren christlichen Weltansicht entsprechend werden sie sämmtlich, mit einem Ausdrucke, den man in neuerer Zeit hie und da aus Voreingenommenheit für einzelne dieser Religionen als barbarisch verwerfen zu müssen geglaubt hat, als *heidnische Religionen* zusammengefafst : mit vollem Rechte, insofern sie alle, wie mannichfaltig sie unter einander verschieden seyn mögen, doch das miteinander gemein haben, dafs sie auf eine den reinen Begriff des Göttlichen beeinträchtigende Weise das Göttliche und Creatürliche miteinander vermischen. Das ist die falsche Richtung, in welche die Entwicklung der religiösen Anlage durch die Sünde hineingetrieben worden ist. Statt dafs der Mensch zu Gott sich erhob und sein individueller Wille, mit dem göttlichen Willen geeinigt, das Endliche durch Beziehung auf das Unendliche verklärte, das Natürliche nach dem Gesetz des mit Gott geeinigten Geistes beherrschte, blieb er in seiner Endlichkeit befangen und stellte den eigenen Willen dem göttlichen selbstsüchtig gegenüber, trat so selbst in den Dienst des Endlichen ein, unterwarf seinen Geist der Herrschaft des Natürlichen und zog Gott selbst in den Kreis des Endlichen und Creatürlichen herab. Der Begriff eines heiligen göttlichen Gesetzes ist in jenen Religionen verloren, die von Menschenhänden gemachten Götter werden nach von Menschen gemachter Vorschrift oder menschlichem Herkommen verehrt : auch in diesem schlimmeren Sinne waren die Heiden sich selbst ein Gesetz. Auch der Propheten bedarf es nicht, um das Princip dieser Religionen geltend zu machen : das natürliche Leben der Völker, welchen sie angehören, erzeugt es unter den durch

die verschiedene Volksthümlichkeit bedingten Modificationen von selbst. So sind diese Religionen nicht blos *Naturreligionen*, insofern ihnen sämmtlich die Creaturvergötterung eigen ist, sondern sie sind auch *natürliche Religionen*, insofern sie nur eine besondere Seite des natürlichen Lebens der Völker bilden, welchen sie angehören. Oder bestimmter: sie sind eben darum Naturreligionen, *weil* sie natürliche Religionen sind; sie verfallen in Creaturvergötterung, weil sie von den unreinen Vorstellungen des selbst durch die Sünde der Endlichkeit und dem Creatürlichen verfallenen natürlichen Menschen ausgehen. Dafs nun aber nachdem einmal „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen, und der Vögel, und der vierfüfsigen und der kriechenden Thiere verwandelt" war, das Göttliche auch im menschlichen Leben immer mehr verloren gehen und dieses endlich einer alle göttliche Ordnung verläugnenden wüsten Sinnenlust zur Beute werden mufste, das hat schon Paulus im ersten Capitel des Römerbriefes tiefsinnig dargethan.

Inmitten des zum Verderben hinabreifsenden wilden Strudels der Naturreligionen einen festen Fels zu bilden, auf welchem, unverdunkelt von dem Nebel der Sünde, die Leuchte des göttlichen Gesetzes in ewiger Reinheit brannte, dazu war das Volk *Israel* von Gott auserwählt. Allerdings war wie der semitische Völkerstamm überhaupt, so insbesondere das israelitische Volk schon durch seine natürliche Anlage vor andern befähigt, der Träger der reineren Religion zu werden; keineswegs aber ist die alttestamentliche Religion lediglich Product jener natürlichen Anlage, wie dies schon aus dem Umstande zur Genüge hervorgeht, dafs die Masse des israelitischen Volkes fortwährend geneigt war, von der reineren Religion in den Götzendienst zurückzufallen. Vielmehr beruht diese reinere Religion auf einem dem natürlichen Leben des Volkes eingepflanzten höheren Princip. Wo nun auf irgend einem Gebiete

geistigen Lebens ein solches höheres Princip in Wirksamkeit tritt, da ist es durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit vermittelt; auf dem Gebiete des religiösen Lebens durch eine Persönlichkeit, welche, in Folge einer besonders kräftigen Selbstmittheilung Gottes an sie, selbst durch höheres religiöses Leben ausgezeichnet und befähigt ist, auf religiösem Gebiete schöpferisch thätig zu seyn. In Bezug auf die alttestamentliche Religion wird uns Abraham als die ausgezeichnete Persönlichkeit genannt, welcher das höhere Princip der alttestamentlichen Religion zuerst aufgieng, welche es ihrem Volke mittheilte und die von dem Verlaufe der Naturreligion gesonderte Entwicklung der alttestamentlichen Religion begründete. Eine solche durch die schöpferische Thätigkeit einer ausgezeichneten Persönlichkeit vermittelte Mittheilung eines höheren religiösen Lebensprincips aber ist eben Offenbarung im engeren, eigentlichen Sinne, und so ist die alttestamentliche Religion keine natürliche, sondern sie steht mit dem Christenthume als eine *geoffenbarte Religion* allen übrigen Religionen gegenüber [2]). Und weil keine natür-

---

[2]) Die obige Bestimmung des *Begriffes der geoffenbarten Religion* will, ohne auf das innere Verhältnifs zwischen der natürlichen Vernunft und der Offenbarung sich einzulassen, nur auf die Eigenthümlichkeiten hinweisen, an welchen sich geschichtlich die geoffenbarte Religion im Unterschiede von der natürlichen erkennen läfst. Nur Oberflächlichkeit oder Unverstand konnte jener Begriffsbestimmung entgegenhalten, dafs dann auch die Religionen des Confucius, Muhammed u. s. w. geoffenbarte seyen. Der einigermafsen Kundige weifs, dafs Confucius so wenig, wie Zoroaster, mit *schöpferischer* Thätigkeit ein *neues* höheres religiöses Princip begründet, sondern nur die in seinem Volke bereits vorhandenen religiösen Anschauungen gesammelt, gesichtet, geordnet und zu äufserer Geltung gebracht hat, und dafs selbst der *Buddhismus*, der sich mit den geoffenbarten Religionen noch am ersten zusammenstellen liefse, nur eine eigenthümliche Modification und theilweise Ueberspannung brahmanischer Religionsideen enthält. Auch Muhammed hat nicht mit wahrhaft *schöpferischer* Thätigkeit ein neues religiöses Lebensprincip verkündet, sondern aus dem Judenthum

liche, so ist sie auch keine Naturreligion, sondern eine *Religion des Geistes.* Der alttestamentliche Gottesbegriff ist nicht ein Product der natürlichen Neigung sündiger Menschen, welche das Unendliche dem Endlichen opfert, das Geistige dem Natürlichen unterwirft und darum auch den unendlichen Gott in das Bereich der Endlichkeit herabzieht; sondern er beruht auf einer Gottes wahres Wesen offenbarenden Selbstmittheilung des unendlichen Gottes selbst. Darum ist, gegenüber der heidnischen Vermischung von Gott und Welt, die bestimmteste Unterscheidung zwischen Gott und Welt der wesentliche Charakter der alttestamentlichen Religion. Gleich an der Pforte des Alten Testamentes tritt uns in den Worten: „*Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*" dieser Charakter entgegen, im bestimmtesten Gegensatze gegen die emanatistische Kosmogonie der Inder, gegen die griechische Theogonie aus dem ursprünglichen Chaos, auch gegen den persischen Dualismus, kurz gegen alle heidnischen Vorstellungen vom Verhältnisse Gottes zur Welt. Ausdrücklicher ist der Gedanke der Einzigkeit und Geistigkeit des wahren Gottes in den beiden ersten Geboten des Dekalogs (2 Mos. 20, 3—5) ausgesprochen: „*Du sollst keine andere Götter neben mir haben*" und: „*Du sollst dir kein Bildniſs, noch irgend ein Gleichniſs machen, weder deſs, das oben im Himmel, noch deſs, das unten auf Erden, oder deſs, das im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht.*" Ueberhaupt aber erhebt sich mit diesen drei einfachen Sätzen die alttestamentliche Religion hoch über alle natürlichen Religionen und über Alles, was die Weisesten unter den Weisen der vorchristlichen Zeit über das Wesen Gottes und sein Verhältniſs zur Welt zu lehren wuſsten.

---

und Christenthum erborgte Elemente zu einem menschlich *gemachten* Religionssystem erstarren lassen, und nicht sowohl zur Förderung als zur Ertödtung des religiösen Lebens gewirkt.

Aus der den eigentlichen Charakter der alttestamentlichen Religion ausmachenden bestimmten Unterscheidung zwischen dem geistigen Gotte und der von ihm geschaffenen Welt folgt nun auch, dafs von jenem ersten Gebote an, welches an Abraham ergieng: „Ich bin der allmächtige Gott, wandele vor mir und sey fromm (1 Mos. 17, 1)!“ bis zu dem ausgebildeten System des mosaischen Gesetzes und bis zu dessen Weiterbildung in späterer Zeit ein so charakteristisches Grundelement dieser Religion das *Gesetz* ist. Dafs der Mensch strebe, seinen Göttern ähnlich zu werden, dieses Gesetz ist allen Religionen gemeinsam. Wo aber der durch die Sünde auf das Endliche und Sinnliche gerichtete natürliche Wille des Menschen auf die Gestaltung des Gottesbegriffes selbst bereits verunreinigend eingewirkt, wo der Mensch die Götter sich ähnlich gemacht hat, da stellt ihm jenes Gesetz, dafs er Gott ähnlich werde, eine sehr leichte, oder eigentlich gar keine besondere Aufgabe: er braucht nur dem Zuge seines natürlichen Willens zu folgen, um den Göttern ähnlich zu werden, welche ja jener Wille gleichfalls hat bilden helfen. Darum fehlt denn sämmtlichen natürlichen Religionen entweder ein bestimmtes Gesetz überhaupt, oder es bildet wenigstens kein charakteristisches Grundelement in ihnen, indem es nur einzelnes Aeufsere zusammenstellt, was die fromme Sitte ohnedies schon gefordert und geheiligt hat. Anders im Alten Testamente. Hier steht der Gottesbegriff hoch über der verunreinigenden Berührung mit menschlicher Sünde, und von dieser Höhe ergeht an die Menschen das Gebot (3 Mos. 19, 2): „*Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott!*“ Es tritt hier mit Nothwendigkeit dem von der Sünde beherrschten natürlichen menschlichen Willen der heilige göttliche Wille als ein höheres Gesetz bestimmt und entschieden entgegen; und während die heidnischen Völker mit ihren in den Bereich der Sünde hinabgezogenen Göttern selbst in der Sünde verharren durften und immer

tiefer in ihr versanken, stellte sich dem Volke Israel die Aufgabe, aus der Sünde durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu Gott sich zu erheben.

Auf der Verehrung eines von der Welt bestimmt unterschiedenen einzigen, geistigen, heiligen Gottes und auf der Anerkennung seines heiligen Willens als eines unverbrüchlichen Gesetzes für den Menschen beruht, wie ihr Gegensatz gegen die heidnischen Religionen, so auch die Verwandtschaft der alttestamentlichen Religion mit dem Christenthume. Gleichwohl liegt in der Art, wie das Gesetz das eigentlich charakteristische Grundelement des Alten Testamentes bildet, zugleich auch sein Unterschied von dem Christenthume begründet. Um der heidnischen Vermischung zwischen Gott und Welt das Gegengewicht zu halten, war es die Mission des Volkes Israel, den Unterschied zwischen beiden recht entschieden hervorzuheben. Die alttestamentliche Religion stellt daher den heiligen Gott in unnahbarer Erhabenheit der in Sünde versunkenen Welt in bestimmtester Trennung gegenüber, so sehr, dafs auch das Bewufstseyn einer recht innigen und lebendigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott sich noch nicht bilden kann. Das grofse neutestamentliche Wort (1 Joh. 4, 16) : „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm“ konnte auf alttestamentlichem Boden weder entstehen, noch verstanden werden. Vielmehr trat hier der Wille des heiligen Gottes dem Menschen gegenüber als *äufseres* Gesetz, dessen Erfüllung zunächst auch in der äufseren Handlung gesucht wurde, das, wie ein äufseres Erbtheil, an ein bestimmtes Volk geknüpft war, ja, wie auch sonst die Gegensätze sich wieder berühren, so hatte die Einseitigkeit, womit der Gegensatz des göttlichen Wesens gegen die Welt hervorgehoben wurde, wie die Aeufserlichkeit des gesetzlichen Standpunktes überhaupt, so auch ein compliciertes äufseres Ceremoniell in der Verehrung Gottes zur Folge, wodurch die alttestamentliche Religion

der Weise des heidnischen Cultus sich wieder annäherte. Allerdings hatte alles dieſs seine geschichtliche Berechtigung, indem es theils der heidnischen Creaturvergötterung das göttliche Wesen in seiner Reinheit recht bestimmt entgegenstellte, theils die reinere Gotteserkenntniſs des Volkes Israel durch feste Formen gegen heidnische Verunreinigung bewahrte. Aber zum vollkommensten religiösen Verhältnisse gehört, daſs ebenso, wie der bestimmte Unterschied zwischen Gott und Welt, auch die innigste Beziehung der Welt und insbesondere des Menschen zu Gott festgehalten werde. Dieſs Verhältniſs wurde erst durch Den begründet, der zur Bezeichnung seines eigenen Verhältnisses zu Gott von sich sagen konnte: „Ich und der Vater sind Eins“ (Joh. 10, 30), jenen Unterschied, wie jene innige Gemeinschaft gleichmäſsig hervorhebend. Damit war aber auch das vorzugsweise gesetzliche Verhältniſs aufgehoben. Nicht ein äuſseres Gesetz blos sollte dem Menschen der göttliche Wille seyn, sondern in das Herz aufgenommen, sollte es die innerste Triebkraft des menschlichen Willens werden; denn es war die Zeit eingetreten, von welcher Jeremia (31, 31—33) geweiſsagt: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund machen. Nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit den Vätern machte . . . Sondern das soll der Bund seyn: *Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben*; und sie sollen mein Volk seyn, so will ich ihr Gott seyn.“ Volle religiöse Befriedigung vermochte die Religion des Gesetzes nicht zu gewähren; sondern indem das Gesetz den heiligen Willen Gottes verkündigte, lieſs es den sündigen Menschen gerade seinen groſsen Abstand von dem heiligen Gotte recht bestimmt empfinden. Aber aus dem drückenden Gefühle der sündigen Trennung von Gott entwickelte sich im Alten Testamente die Sehnsucht nach der wahren Gemeinschaft mit ihm und die immer bestimmtere Ahnung der Art und Weise, wie diese

Gemeinschaft einst werde zu Stande kommen. Dieſs ist die merkwürdigste Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion, daſs sie im Bewuſstseyn ihrer eignen Unzulänglichkeit über sich selbst hinausweist in die Zukunft, die ein vollkommneres religiöses Verhältniſs herbeiführen müsse; denn eben durch diese Eigenthümlichkeit wurde die Religion des Gesetzes die unmittelbarste und positive Vorbereitung des Evangeliums.

Es ist uns nicht möglich gewesen, das Wesen und die Bedeutung des Gesetzes zu besprechen, ohne zugleich auch schon eines *Propheten* zu gedenken. Der Prophetismus ist ein nicht minder wesentliches Element der alttestamentlichen Religion, als das Gesetz: er hängt mit dem letzteren sowohl nach der Seite hin, wo es den Vorzug des Israelitismus vor den heidnischen Religionen begründet, als nach der andern, wo es über sich selbst hinaus zu dem vollkommensten religiösen Verhältnisse hintreibt, nothwendig zusammen. Es ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft wohl nicht mehr nöthig, vor der Ansicht zu warnen, als ob der Beruf eines Propheten darin aufgehe, daſs er Zukünftiges weiſsagt, oder gar wahrsagt; es darf wohl als anerkannt vorausgesetzt werden, daſs die Propheten die gottbegeisterten Männer sind, welche, von dem höheren Princip der alttestamentlichen Religion selbst durchdrungen, dieses höhere Princip in dem natürlichen Leben ihres Volkes zur Geltung zu bringen suchen. Hält man diese Bestimmung des Begriffes eines Propheten fest, so kann es nicht mehr auffallen, daſs nur in der alttestamentlichen Religion die eigenthümliche Erscheinung des Prophetismus hervortritt. Die heidnischen Religionen bildeten als natürliche an sich schon ein Element des natürlichen Lebens der Völker, welchen sie angehörten: zu ihrer Begründung und Belebung in den einzelnen Individuen bedurfte es keiner besonderen Thätigkeit. Bei der alttestamentlichen Religion dagegen,

als einer geoffenbarten, konnte, wie sie in ihrer Entstehung nicht ein Product der natürlichen Entwicklung des israelitischen Volkes gewesen war, so auch ihre Erhaltung nicht der natürlichen Weiterentwicklung dieses Volkes überlassen werden; vielmehr bedurfte es einer immer neuen Begründung ihres Princips in den Herzen der Israeliten, und einer immer neuen Belebung desselben in ihren erschlaffenden Bekennern. Diese Geltendmachung des Princips der alttestamentlichen Religion und des darauf gegründeten Gesetzes, war eben die wesentliche Aufgabe der Propheten. Im Streben nach Erfüllung dieser Aufgabe mufsten nun aber zugleich auch die Unzulänglichkeiten des Gesetzes ihnen vor Allen klar werden. Wenn das mosaische Gesetz seinem Buchstaben nach allerdings nur äufsere Handlungen vorschrieb, so geschah es doch gewifs unter der Voraussetzung, dafs bei der Erfüllung auch die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetze nicht fehlen werde, oder zum mindesten überhaupt noch ohne das Bewufstseyn eines Gegensatzes zwischen Gesinnung und äufserer That. Gleichwohl lag in jener Beziehung des Gesetzes auf äufsere Handlungen eine Versuchung, bei seiner Erfüllung mit einem rein äufserlichen Gehorsam sich zu begnügen, eine Versuchung, welcher die Israeliten von minder tiefem religiösen Sinne in grofser Zahl zur Beute wurden. Ihnen gegenüber hatten die Propheten darauf zu dringen, dafs nicht blofs mit dem Munde und dem äufseren Werk der Hände, sondern mit dem Herzen der Gehorsam gegen das Gesetz zu üben sey. Dabei mufste aber zugleich immer klarer die Erkenntnifs hervortreten, dafs der äufserlich gesetzliche Standpunkt an sich ein unbefriedigender sey, der in einer geistigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott seine Ergänzung und Vollendung finden müsse. Wie das Gesetz das feste, stabile Element im Israelitismus, so bildet daher der Prophetismus das belebende, über den alttestamentlichen Boden

selbst hinaus auf die Vollendung hinleitende Element. Das schöne Wort des Buches Nehemia (4, 11) über diejenigen, welche unter den Anfeindungen der Samaritaner die zerstörten Mauern der heiligen Stadt wieder aufrichteten: „Mit der einen Hand thaten sie die Arbeit, und mit der anderen hielten sie die Waffen", es läfst sich zum Theil auf den unterschiedenen Beruf des Gesetzes und des Prophetismus anwenden: das Gesetz mufste heidnischer Verunreinigung und heidnischem Abfalle seinen festen Schild und sein scharfes Schwert entgegenhalten; auf dem so beschützten heiligen Boden aber thaten die Propheten die Arbeit, um ihn vorzubereiten für Den, der da kam, nicht das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, der es aber gerade dadurch erfüllte, dafs er es in seiner Aeufserlichkeit aufhob. Mit diesem Uebergange der Vorbereitung in die Erfüllung aber hatte auch der eigentliche Prophetismus seinen Boden verloren: an die Stelle der hoffenden und ahnenden prophetischen Verheifsung trat auf dem Grunde der seligen inneren Erfahrung von der wirklich hergestellten innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn das überzeugte und überzeugende Wort ruhiger Verkündigung und Lehre des Evangeliums.

3. Die alttestamentliche Weifsagung.

Der in dem alttestamentlichen Gesetze sich aussprechende heilige Wille Gottes, die unabweisbare Forderung ihn zu erfüllen, und doch die Unfähigkeit des sündigen Menschen dieser Forderung zu genügen, diefs zusammen mufste in einem jeden Israeliten, der sein tieferes religiöses Bedürfnifs nicht durch Befolgung des äufserlich aufgefafsten Gesetzes im äufserlichen Werke zu befriedigen vermochte, ein Gefühl der Unbefriedigung und die Sehnsucht nach einem Zustande erzeugen, worin das von Sünde gereinigte

Herz das Gesetz sich innerlich aneigne und so aus dem gegenwärtigen Verhältnisse der Trennung von Gott das Verhältnifs innigster Gemeinschaft mit ihm hervorgehe. Insofern es somit, wie bereits gezeigt wurde, der alttestamentlichen Religion wesentlich ist, im Gefühl ihrer eignen Unzulänglichkeit über sich selbst hinaus auf ein künftiges vollkommneres religiöses Verhältnifs hinzuweisen, und der Zug der Sehnsucht nach diesem Verhältnisse durch das ganze Alte Testament hindurchgeht, kann man es als *Eine grofse Weifsagung* auf dieses künftige und vollkommnere religiöse Verhältnifs bezeichnen. Zunächst nun äufsert sich diese weifsagende Kraft des Alten Testamentes unbewufst in gewissen Instituten, Persönlichkeiten, Ereignissen, welche in unvollkommnerer Weise bereits darstellen was in Zukunft auf das Vollkommenste hervortreten soll. So kann das alttestamentliche Sühnopfer, es können die zur Vermittlung zwischen Jahve und seinem Volke dienenden Aemter des Königs, des Hohenpriesters, der Propheten, es können einzelne ausgezeichnete Persönlichkeiten, welche diese Aemter ihrer Bedeutung entsprechend verwalteten, es können endlich vorübergehende Zustände besonderer religiöser Erhebung als bedeutsame Vorzeichen der vollkommensten Versöhnung, der innigsten Vermittlung, der höchsten religiösen Begeisterung betrachtet werden. Diese *unbewufsten, thatsächlichen Weifsagungen* müssen Gegenstand werden für eine neubegründete *Typologie*, eine Wissenschaft, welcher eine ungeschichtliche und vielfach verkehrte Behandlungsweise in neuerer Zeit eine Vernachlässigung zugezogen hat, die sie an sich keineswegs verdient und die der tieferen Einsicht in die pädagogische Bedeutung des Alten Testamentes nicht wenig geschadet hat. Bestimmter aber tritt die alttestamentliche Weifsagung in denjenigen Stellen des Alten Testamentes hervor, in welchen im Gefühle der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Standpunktes die Sehnsucht nach einem durchaus

befriedigenden Verhältnisse zu Gott und die mehr oder weniger bestimmte Vorstellung von der Art und Weise, wie dieses Verhältnifs sich werde gestalten müssen, mit Bewufstseyn sich ausspricht. Solche Stellen enthalten *die alttestamentlichen Weifsagungen im eigentlichen Sinne*, und nur mit diesen haben wir es hier zu thun.

Die wenn nicht immer mit voller Klarheit erkannten und ausgesprochenen, doch still wirkenden und im innersten Grunde treibenden ewigen positiven Grundgedanken dieser Weifsagungen sind vor Allem der mit dem Glauben an den wahren Gott unmittelbar gegebene Gedanke, dafs *dieser Glaube ewig* dauern müsse; dann der hiermit innig zusammenhängende, dafs auch *das israelitische Volk bestehen* müsse, bis es seine Mission, Träger der Offenbarung des wahren Gottes zu seyn, erfüllt habe; ferner der im Begriffe eines geistigen, lebendig sich offenbarenden Gottes begründete Gedanke, dafs das richtige Verhältnifs zu diesem Gotte wesentlich ein Verhältnifs *innigster geistiger Gemeinschaft* seyn müsse, und endlich der durch das Wesen der Offenbarung geforderte Gedanke, dafs, um ein solches Verhältnifs in einer Gesammtheit von Menschen möglich zu machen, es zuerst in Einer *ausgezeichneten Persönlichkeit* grundlegend und vorbildlich seine Darstellung gefunden haben müsse. Man hat sich längst gewöhnt, auf dem Grunde alttestamentlicher Stellen, diese von der alttestamentlichen Weifsagung verkündete ausgezeichnete Persönlichkeit als den *Messias* zu bezeichnen. Insofern nun auch die übrigen Erwartungen durch ihn erst ihre Erfüllung finden können, indem in ihm erst die dem israelitischen Volke anvertraute Offenbarung des wahren Gottes in der absoluten Vollkommenheit hervortritt, in welcher sie für alle Welt und für alle Zeiten zu dauern bestimmt ist, und durch ihn erst die ersehnte innigste Geistesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen hergestellt werden kann, insofern kann man sämmtliche alttestamentliche Weifsagungen als *mes-*

sianische Weifsagungen im weiteren Sinne bezeichnen; *messianische Weifsagungen im engeren Sinne* sind nur in denjenigen Stellen enthalten, worin der ausgezeichneten Persönlichkeit, von welcher man die Begründung des vollkommneren religiösen Verhältnisses erwartet, ausdrücklich gedacht wird [1]).

Das Gesetz hat die über den gesetzlichen Standpunkt hinausweisende Weifsagung hervorgetrieben. Demselben Boden ist, wie wir gesehen haben, auch der Prophetismus entwachsen, und wie dieser überhaupt das belebende, über den alttestamentlichen Boden selbst hinaus auf die künftige Vollendung hinleitende Element des Israelitismus darstellt, so sind insbesondere *die Propheten Träger und Pfleger der Weifsagung*, und wie Gesetz und Prophetismus, so ist auch *die Weifsagung der alttestamentlichen Religion ebenso eigenthümlich als wesentlich.* Das Heidenthum, die Gemeinschaft mit Gott auf dem verkehrten Wege suchend, durch Herunterziehen des Göttlichen in das Creatürliche, verlor

---

[1]) Für dasjenige, was ich *alttestamentliche Weifsagung* überhaupt, oder *messianische Weifsagung im weiteren Sinne* genannt habe, wird häufig, und auf eine an sich durchaus unverwerfliche Weise, die Bezeichnung *theokratische Weifsagung* gebraucht. Ich ziehe jene Bezeichnungen um deswillen vor, weil die hebräische Theokratie so oft nur als eine absonderliche geschichtliche Merkwürdigkeit dargestellt worden ist, dafs man auch bei dem Ausdruck *theokratische Weifsagung* versucht ist, an eine einmal dagewesene Erscheinung zu denken, der höchstens ein geschichtliches Interesse zukommt; wogegen die Ausdrücke *alttestamentliche*, *messianische Weifsagung* auf die neutestamentliche Erfüllung in Christus und damit auf diejenige Beziehung der Weifsagung hindeuten, wodurch sie für den christlichen Glauben eine bleibende Bedeutung hat. Ich werde als allgemeine Bezeichnung der Verkündigungen einer künftigen Vollendung des religiösen Verhältnisses und der damit zusammenhängenden äufseren Zustände in der Regel den Ausdruck *alttestamentliche Weifsagung* gebrauchen, und den Ausdruck *messianische Weifsagung* auf die Verkündigungen eines persönlichen Erlösers beschränken.

das Göttliche immermehr : seine goldne Zeit liegt in der fernen *Vergangenheit,* und ihr unwiederbringlicher Verlust wird mit müfsiger Wehmuth beklagt. Der Israelitismus sucht die Gemeinschaft mit Gott auf dem rechten Wege, in der Erhebung des Menschen aus den Banden des Endlichen zu dem ewigen, heiligen Gott; und indem ihn das Gesetz zum Bewufstseyn bringt, wie weit er noch von diesem Ziele entfernt ist, gedenkt er kaum dessen, was dahinten ist, des verlorenen Paradieses, und strecket sich nach dem, was da vorn ist : er jagt in tiefer Sehnsucht und heiligem Eifer dem vorgesteckten Ziele der *künftigen* innigsten Gemeinschaft mit Gott unablässig nach. Allerdings hilft auch das Heidenthum das Christenthum vorbereiten; aber diese Vorbereitung ist negativer Art, sie besteht darin, dafs diese Religionen in Folge ihrer inneren Verkehrtheit sich ausleben und in dem von jedem höheren Troste verlassenen Herzen dem Christenthume reines Feld machen : was hier von Aussichten auf ein künftiges befriedigendes religiöses Verhältnifs hervortritt ist durchaus vereinzelte, unbestimmte, unreine Ahnung. Der Israelitismus allein steht zu dem Christenthume im Verhältnisse positiver Vorbereitung, indem in ihm auf dem Grunde einer in ihrem Wesen richtigen Gotteserkenntnifs mit immer gröfserer Klarheit und Bestimmtheit die Vorstellung von der Art und Weise hervortritt, wie das vollkommen richtige Verhältnifs zu diesem Gott sich einst gestalten müsse : *nur das Alte Testament ist der Boden für die in stätigem Fortschritte immer bestimmter und reiner sich gestaltende Weifsagung; und die Weifsagung ist die reifste und köstlichste Frucht, der eigentliche Kern des Alten Testamentes.*

Nach allem Bisherigen aber ist die alttestamentliche *Weifsagung* in ihrem Wesen *die aus dem Bewufstseyn der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Standpunktes sich entwickelnde Hoffnung und immer bestimmter werdende Vor-*

stellung des vollkommensten religiösen Verhältnisses. Sie gehört sonach durchaus dem Gebiete des inneren religiösen Lebens an : ihre Wahrheit beruht auf der in ihrem Grunde wahren Erkenntnifs Gottes im Alten Testamente, welche vermöge ihrer inneren Wahrheit über die noch unvollkommene alttestamentliche Gestaltung des Verhältnisses zu diesem Gotte hinausdrängt; ihre Selbstgewifsheit beruht auf der inneren Erfahrung frommer Israeliten von der Wahrheit ihres Gottesbegriffes auf der einen und von der Unvollkommenheit ihres gegenwärtigen Verhältnisses zu ihrem Gott auf der anderen Seite, und so ist auch *die Erfüllung der alttestamentlichen Weifsagung auf diesem rein religiösen Gebiete zu suchen.* Wie nothwendig auch die Entwicklung des religiösen Lebens an äufsere geschichtliche Bedingungen geknüpft ist, und äufsere Wirkungen hervortreibt : die besondere Art und Weise, wie diese Verknüpfung eintreten wird, entzieht sich der unmittelbar gewissen inneren Erfahrung, und die Art, wie die menschlichen Träger der alttestamentlichen Weifsagung diese Verknüpfung sich dachten und darstellten, ist menschlicher Täuschung ausgesetzt. Wer auch für alle diese Züge der prophetischen Verkündigungen die Erfüllung suchen zu müssen glaubt, der läfst den lebendigen Geist des Alten Testamentes zum todten Buchstaben erstarren, und giebt die lebendige Einsicht in die im Alten Testamente enthaltene stätig fortschreitende Vorbereitung des innerlichsten religiösen Verhältnisses und den lebendigen Glauben an seine Vollendung im Neuen Testamente gegen die blinde Unterwerfung unter das Staunen über die vereinzelten Wunder einer Erfüllung in Aeufserlichkeiten hin, das Amt des Geistes, wie es eine evangelische Wissenschaft zu verwalten hat, gegen das Amt des Buchstabens, wie es mit scholastischen Künsten der Anwalt eines zum voraus feststehenden Resultates ausübt. Die Aufgabe der Auslegung der alttesta-

mentlichen Weifsagung ist es vielmehr, deren eigentlich religiös bedeutsamen Kern von jenen mehr oder weniger an der Peripherie liegenden Beziehungen auf bestimmte äufsere Verhältnisse zu unterscheiden.

4. Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung.

Schon in dem Begriffe der Vorbereitung auf das vollkommenste religiöse Verhältnifs, welche die Aufgabe des Alten Testamentes bildet, und in der alttestamentlichen Weifsagung ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, liegt es, dafs die alttestamentliche Religion und die Weissagung insbesondere eine *Geschichte* hat. Auf eine sehr bedeutsame Weise bezeichnet Paulus (Gal. 3, 24) das alttestamentliche Gesetz um seiner vorbereitenden Mission willen als den *Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.* Eine erziehende Vorbereitung ist nicht eine äufserliche, gewaltsame, plötzliche Zurichtung, sondern eine allmähliche, die Fähigkeit und Entwicklungsstufe des Zöglings berücksichtigende, in stätigem Fortschritte ihn einem höheren Ziele entgegenführende Leitung; sie schliefst also den Begriff einer in der Zeit sich vollziehenden Entwicklung ein, und in einer solchen besteht eben das Wesen der Geschichte. Insofern nun aber jene Erziehung auf Christus die eigentliche weltgeschichtliche Mission des Alten Testamentes ausmacht, mufs behauptet werden, dafs *das Alte Testament in seiner eigentlichen Bedeutung nur unter dem Gesichtspunkte einer geschichtlichen Entwicklung begriffen werden kann.* Ganz besonders gilt dieſs vom Prophetismus und seinem bedeutsamsten Producte, der alttestamentlichen Weifsagung, in welcher jene pädagogische Wirkung vorzugsweise sich äufsert.

Zunächst nun stellt sich diese geschichtliche Entwicklung als *ein Fortschritt vom Unbestimmteren zum Bestimmteren*

dar, und in diesem Sinne wird eine Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung wohl von allen theologischen Richtungen anerkannt: dafs z. B. die allgemeine Hoffnung auf die Erhaltung des wahren Glaubens und auf die Erhaltung des israelitischen Volkes um seines Glaubens willen von Stufe zu Stufe sich weiter bestimmte zu der Hoffnung auf eine innigere Gemeinschaft mit dem wahren Gotte, auf die Wiederherstellung der Davidischen Zeit, auf einen persönlichen Messias, in welchem man zuerst vorzugsweise den die Feinde überwindenden gewaltigen Helden aus Davids Stamm, dann den mit Gottes Geist erfüllten Friedensfürsten erkannte, das wird Niemand läugnen. Die altherkömmliche Auffassung der alttestamentlichen Weifsagung aber in ihrer von einer mechanischen Inspirationstheorie bedingten Ansicht von der absoluten Göttlichkeit der heiligen Schrift erkennt eben nur jenen Fortschritt vom Unbestimmten zum Bestimmten, keinen durch Irrthum zur Wahrheit an, nicht einmal in Bezug auf die äufseren geschichtlichen Verhältnisse, mit welchen der religiöse Inhalt der Weifsagung verknüpft wird, geschweige in Bezug auf diesen Inhalt selbst. Dagegen geht die vorliegende Darstellung von der Ueberzeugung aus, dafs die Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung theilweise auch eine Geschichte menschlichen Irrthums sey, durch welchen hindurch der innere Kern der göttlichen Wahrheit zu gröfserer Reinheit und Kraft sich entfaltete.

Die den Trägern der alttestamentlichen Weifsagung, den Propheten, durch die Kraft des göttlichen Geistes zu Theil werdende höhere Offenbarung unterdrückt keineswegs völlig ihre Individualität; vielmehr, wie sehr auch, im Vergleich mit dem Durchdrungenseyn der Individualität von dem heiligen Geiste, welches wir bei einem Paulus und Johannes als den Jüngern desjenigen wahrnehmen, der von sich sagen durfte: „Ich und der Vater sind Eins“,

der Geist Gottes den Propheten des Alten Bundes als eine äufsere Macht gegenübertritt : immer sind sie sich bewufst, dafs sie dem Einflusse dieser Macht mit Freiheit sich hingegeben, sie unterscheiden ihr eigenes Ich von dem sie ergreifenden Geiste, und mit vollem Recht hat schon Chrysostomus als das, was den wahren Propheten von dem heidnischen Mantis unterscheide, hervorgehoben, dafs jener mit klarem Bewufstseyn redet und darum weifs, was er sagt. Ebenso wenig ist das Menschliche in den Propheten von dem heiligen Geiste bis zur vollkommnen Sündlosigkeit durchläutert und verklärt. Nur bei Einem fand dieses *völlige* Durchdrungenseyn des Menschlichen von dem Göttlichen statt; Keiner weder vor ihm noch nach ihm ist ihm hierin gleich geworden, und die durch Menschen vermittelte Verkündigung göttlicher Wahrheit ist der Berührung mit menschlicher Schwäche und Beschränktheit nie völlig entnommen. In der That, wie sehr mit Unrecht man auch Sünde und Irrthum als ursprünglich nothwendige Durchgangsstufe für das richtige Verhältnifs zu Gott dargestellt hat, so ist doch, nachdem dieses Verhältnifs thatsächlich einmal gestört ist, die gründliche Heilung der aus dieser Störung hervorgegangenen Irrthümer, eben weil sie keine rein theoretischen Irrthümer sind, nicht dadurch möglich, dafs ihnen die Wahrheit einfach gegenübergestellt wird, sondern nur dadurch, dafs sie hervortreten, sich im Leben versuchen, und hier in ihrer Unzulänglichkeit und Verkehrtheit praktisch erfahren werden. Eben dadurch wird der im Alten Testamente wirkende heilige Geist nicht blofs ein Lehrer, sondern ein Erzieher auf Christum, und eben *darum hat eine getreue Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung nicht blofs das allmähliche Wachsen der göttlichen Wahrheit, sondern auch das allmähliche Abnehmen menschlichen Irrthums darzustellen.*

Es hängen aber die die göttliche Wahrheit in den alttestamentlichen Weifsagungen noch umhüllenden Irrthü-

mer mit der Schwäche zusammen, welche dem Israelitismus im Vergleiche mit dem Christenthume eigen ist und worin dem Heidenthume gegenüber gerade seine Stärke beruht, mit der so einseitig hervorgehobenen Unterscheidung Gottes von der Welt, dafs der Mensch zum Bewufstseyn nnd Genusse der vollkommen lebendigen Verbindung mit Gott nicht gelangt. Auf dieser Einseitigkeit beruht, wie die Aeufserlichkeit des gesetzlichen Standpunktes überhaupt, so insbesondere die Auffassung des Verhältnisses zu Gott als eines Bundes oder vielmehr als eines zwischen zwei Parteien in aller Form Rechtens zu Stande gekommenen Contractes, eine Auffassung, welche auf das durch das Evangelium begründete Verhältnifs freier Gnade und Liebe nur in sehr uneigentlichem Sinne übergetragen werden kann. Ferner beruht darauf die Richtung auf die Erfüllung des Gesetzes in äufserlichen Werken, das Streben, das der lebendigen geistigen Gemeinschaft mit Gott ermangelnde religiöse Bedürfnifs durch die Leistungen eines complicierten äufseren Cultus zu befriedigen, die Ansicht von dem Gebundenseyn der Offenbarung als eines äufserlichen Erbtheiles an das israelitische Volk, die Erwartung einer Vergeltung für das gesetzmäfsige Verhalten durch äufseres Glück. Wie sehr auch von der Gefahr in alle Consequenzen der Aeufserlichkeit des alttestamentlichen Standpunktes einzugehen, viele Israeliten, und insbesondere die Propheten, durch ein tieferes religiöses Bedürfnifs bewahrt blieben, so leuchtet doch auch bei ihnen nicht das reine Gold der göttlichen Wahrheit unverdeckt von allen Schlacken der Menschlichkeit. Zu diesen gehören namentlich die Beschränkung des künftigen Heiles auf das eigene Volk, die vorzugsweise Betonung der zu erwartenden äufseren Macht und Herrlichkeit, die Unterschätzung der Vorbedingungen für den Eintritt des Heiles auch wo dies bereits in innigster geistiger Gemeinschaft mit Gott gesucht wird, daher die

Hoffnung, daſs das noch in ferner Zukunft liegende in aller Kürze eintreten werde, daſs es auf dem Wege stätiger Fortentwicklung ohne Dazwischentreten einer gottmenschlichen Persönlichkeit aus den gegenwärtigen Zuständen hervorgehen könne, und dann, auch wo ein persönlicher Messias erwartet wird, die Ansicht, daſs er mit Heldenkraft zunächst die äuſseren Verhältnisse umgestalten werde. Diese Schlacken muſsten in einem gründlichen Läuterungsfeuer weggeschmolzen werden, in der strengen Schule des Lebens und der Leiden muſsten die starren Elemente beseitigt werden, welche die lebendigste Gemeinschaft mit Gott noch hinderten, und es waren lange, wiederholte schmerzliche Erfahrungen nöthig, um auch die Reste fleischlicher Hoffnung in ihrer Haltlosigkeit erscheinen zu lassen, und das wahre Verhältniſs des Menschen zu Gott in seiner ganzen Tiefe und die rechten Mittel zu seiner Herstellung erkennen zu lassen. Den Anlaſs nahm dieser Läuterungsproceſs hauptsächlich von der Erwartung einer äuſseren Vergeltung, weil diese Erwartung vor allen andern der Prüfung im Leben ausgesetzt war und diese Prüfung nicht zu ihren Gunsten bestehen konnte. Die auf solcher Grundlage fortschreitende thatsächliche Widerlegung irrthümlicher Anschauungen geht in der Geschichte der alttestamentlichen Weisſagung als die *negative Vorbereitung* der in der wachsenden Erkenntniſs von dem Wesen der vollendenden Offenbarung und den Bedingungen ihres Auftretens liegenden *positiven Vorbereitung* als deren nothwendige Ergänzung stets parallel.

Aus dem Gesagten geht hervor, *wie eng die innere Entwicklung der alttestamentlichen Weisſagung mit den äuſseren geschichtlichen Ereignissen verknüpft ist.* Der Darsteller der Geschichte der alttestamentlichen Weisſagung hat auf die Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Seiten sein Hauptaugenmerk zu richten, eine Forderung, welcher noch in keiner der bis jetzt vorhandenen Darstellungen des

Gegenstandes gehörig genügt ist. Abgesehen von solchen Bearbeitungen, welche, auf Darstellung einer zusammenhängenden Entwicklung verzichtend, nur eine übersichtliche Zusammenstellung und Behandlung der einzelnen sogenannten messianischen Stellen des Alten Testamentes geben, hat man in der Weifsagung meist entweder nur ein von allen geschichtlichen Bedingungen unabhängiges Product einer rein göttlichen Thätigkeit, oder nur ein aller höheren Wahrheit und bleibenden Bedeutung entbehrendes Resultat zufälliger historischer Umstände erkannt. Jene Ansicht ist eben so untheologisch, als unhistorisch, denn die Theologie sollte wissen, dafs die Offenbarung um der Erlösung der geschichtlich vorhandenen Menschheit willen die geschichtlichen Bedingungen nicht aufhebt oder ignoriert, sondern sie bestehen läfst und benutzt; und diese Ansicht ist ebenso unhistorisch, als untheologisch, denn der Historiker sollte wissen, dafs seine Aufgabe ist, im Wechsel der mannigfaltigen geschichtlichen Erscheinungen die darin waltende höhere Nothwendigkeit und das Bleibende im Vergänglichen zu erkennen. Die rechte theologische Behandlung fällt mit der rechten historischen zusammen: bei beiden mufs das Bestreben darauf gerichtet seyn, das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen, der ewigen Wahrheit und der zeitlichen Entwicklung, mit gleichmäfsiger Beachtung beider Seiten darzustellen.

Bei der Frage nach den *Quellen* dieser Geschichte ist wohl zu beachten, dafs es sich um eine Geschichte religiöser Vorstellungen handelt. Wie sehr ein so flüchtiger Stoff der Veränderung ausgesetzt ist, sobald er von einem anderen als seinem ersten Eigenthümer überliefert wird, wie wenig zumal in einer Zeit, wo eine kritisierende Reflexion die geschichtlichen Darstellungen noch nicht überwacht, oder gar in der Schrift noch nicht einmal das Mittel gegeben ist, sie zu fixieren, ein späteres Zeitalter geeignet ist, reine Vorstellungen eines früheren getreu

wiederzugeben, das bedarf keiner weitläutigen Auseinandersetzung. Völlige Zuverlässigkeit kommt daher hier nur solchen Quellen zu, welche eben im strengsten Sinne geschichtliche Quellen sind, also „Urkunden, welche dadurch für eine Thatsache zeugen, daſs sie selbst einen Theil derselben ausmachen“, bestimmter gesprochen : zuverlässige Quellen für die Geschichte der alttestamentlichen Weisſagung in dieser oder jener Zeit sind nur die in gleichzeitigen Schriften uns erhaltenen Weisſagungen selbst. Spätere Berichte über die in einer früheren Zeit hervorgetretenen Weisſagungen sind mit Vorsicht zu gebrauchen, und nur dasjenige aus ihnen ist festzuhalten, was zu dem sonst beglaubigten Charakter dieser früheren Zeit stimmt.

Es leuchtet ein, daſs sonach die eigentliche urkundliche Geschichte der alttestamentlichen Weisſagung vom Beginne der prophetischen Literatur des Alten Testaments bis zu ihrem Schlusse oder von Joel bis auf das Buch Daniel sich erstreckt. Die früher bereits vorhandenen Grundlagen und Keime der Weisſagung sind in einer *Vorgeschichte* zu besprechen. Die eigentlich *geschichtliche Zeit* zerfällt naturgemäſs in die Zeit der *vorexilischen*, der *exilischen* und der *nachexilischen* Weisſagung. Die *exilische* Zeit beginnt übrigens nicht erst mit der Wegführung Jojachin's oder der Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar; vielmehr äuſsern die geschichtlichen Verhältnisse, welche endlich diese Ereignisse herbeiführten, schon auf die prophetischen Anschauungen der früheren Zeit einen sie wesentlich umgestaltenden Einfluſs. Insbesondere muſste ein solcher bereits von der erschütternden Thatsache der Vernichtung des nördlichen Reiches und der von da an stets zunehmenden politischen Unselbstständigkeit auch des südlichen Reiches ausgehen; und wenn ein Prophet von Jesaja's gewaltigem Geiste diesen Einflüssen noch zu widerstehen vermochte, so finden wir dagegen nach der langen Pause unter Manasse den wiedererwachenden Prophetismus in

einer durch dieselben wesentlich veränderten Gestalt wieder. Man ist daher vollkommen berechtigt, Jesaja als den letzten vorexilischen Propheten, die auf ihn folgenden aber als bereits unter dem Einflusse der exilischen Verhältnisse stehend zu betrachten. Die *nachexilische* Zeit beginnt mit dem Ende des babylonischen Exils. Ihre Geschichte wird zunächst fortgeführt so weit sie sich auf die Schriften des alttestamentlichen Kanons stützen kann. Die *Geschichte der nicht kanonischen Entwicklung der Weissagung bis auf Jesus Christus* bildet den Schluſs.

I. Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weifsagung.

1. Die natürliche Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung in nationaler und religiöser Beziehung.

Die wesentliche Zusammengehörigkeit und das innige Verwachsenseyn der Weifsagung mit der gesammten vorbereitenden Offenbarung fordert, dafs die Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung an die Anfänge der alttestamentlichen Offenbarung selbst anknüpfe. Hierbei ist nun vor Allem daran zu erinnern, wie es zum Begriffe einer geoffenbarten Religion gehört, dafs sie nicht das Product der natürlichen Entwicklung einer bestimmten Volksthümlichkeit, oder der Entwicklung der Menschheit überhaupt ist, dafs sie vielmehr auf einem höheren, göttlichen Leben beruht, dessen schöpfungskräftiger Keim dem natürlichen Leben eines Volkes oder der gesammten Menschheit durch Vermittlung ausgezeichneter, von jenem höheren Leben zuerst ergriffener Persönlichkeiten eingepflanzt wird. Aber wie wenig diesemnach auch das natürliche Leben die geoffenbarte Religion aus sich erzeugen konnte : es mufste doch zu ihrer Aufnahme und Aneignung vorbereitet seyn, wenn sie wirklich eine Offenbarung seyn und nicht unverstanden als todtes Pfund in den Empfängern ruhen sollte. Und wenn denn nun das

israelitische Volk der Träger der vorbereitenden Offenbarung war, so ist für die Einsicht in die providentielle Leitung der religiösen Erziehung der Menschheit die Frage von der gröfsten Bedeutung, warum denn Gott, der freilich aus Steinen Abraham Kinder hätte erwecken können, doch zur Aufnahme gerade dieser Offenbarung auch gerade dieses Volk erwählen wollte. Bei der Beantwortung dieser Frage nach dem natürlichen Boden, in nationaler und religiöser Beziehung, welchem der heilige Keim der alttestamentlichen Offenbarung anvertraut wurde, ist aber sorgfältig darauf zu achten, dafs von den Elementen, welche der natürlichen Volksthümlichkeit bereits angehörten, diejenigen unterschieden werden, welche ihr durch das geoffenbarte höhere Princip erst mitgetheilt worden sind. Zu nicht geringem Nachtheile einer klaren Erkenntnifs der Eigenthümlichkeit des israelitischen Volkes sowohl, wie des Wesens der alttestamentlichen Religion, ist in den neuerdings öfter angestellten Versuchen, seine natürliche Volksthümlichkeit zu charakterisieren, jene Unterscheidung nicht immer mit der gehörigen Schärfe vorgenommen worden, so dafs sogar den Monotheismus selbst und jene partikularistische Abgeschlossenheit, wie sie erst aus dem Bewufstsein, in ihm die wahre Gotteserkenntnifs zu besitzen, hervorgegangen ist, für natürliche Eigenschaften jener Volksthümlichkeit genommen werden konnten [1]). Die Rücksicht auf diese Verhältnisse wird entschuldigen, wenn hier der Beantwortung der oben bezeichneten Frage ein gröfserer Raum gestattet wird, als ihn die Berücksichtigung unseres nächsten Zweckes allein fordern würde.

---

[1]) Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde, I, S. 416; Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Halle 1849, S. 27 ff.; Muys, Einleitung in die Geschichte der vorderasiatischen Völker, 1. Beilage zu seiner Schrift „Griechenland und der Orient." Köln 1856, S. 216. 224; E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. I. 2. éd. Paris 1858, p. 5 ff.

Das Volk *Israel* bildet einen Zweig des Volksstammes der *Semiten*. Der Name dieser letzteren rührt bekanntlich aus der Völkertafel im 10. Capitel der Genesis (V. 22) her, wo als Nachkommen Sem's fünf Völker aufgeführt werden: *Elam*, die Elymäer der Alten, welche am unteren Theile des östlichen Tigrisufers ihren Hauptsitz hatten, *Assur*, die nördlich an jene sich anschliefsenden Assyrer, *Arpachschad*, entsprechend dem wieder nördlich von Assyrien gelegenen Arrapachitis der Alten, ursprünglich aber wohl nur den Wohnsitz der Chaldäer bezeichnend (ארפּכשׂד), *Lud*, worin man gewöhnlich die Lydier gefunden hat, Knobel aber mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit jenes alte Semitenvolk erkennt [2]), welchem die schon vor der Einwanderung der Kanaaniter und Hebräer die Länder östlich und westlich vom Jordan und bis zum arabischen Meerbusen hinab bewohnenden Stämme angehörten, z. B. die Amalekiter, welche auch von den Arabern auf Lâwad, den Sohn Sem's zurückgeführt werden [3]), und endlich *Aram*, die vom westlichen Ufer des Tigris bis zum Mittelmeer sich ausbreitenden Aramäer oder Syrer. Das Volk Israel führt als Zweig der Hebräer, deren ursprünglich viel umfassenderer Name ja später in engerem Sinne für gleichbedeutend mit Israeliten gebraucht wurde, auf Arpachschad zurück. Die Berechtigung, diese verschiedenen Völker als stammverwandt unter dem gemeinschaftlichen Namen der Semiten zusammenzufassen, ist in neuerer Zeit vielfach angefochten worden, hauptsächlich deswegen, weil man die Sprachverwandtschaft als ein zu unbedingtes Kriterium der Stammverwandtschaft ansah. So kam es,

---

[2]) Knobel, die Völkertafel der Genesis. Gieſsen 1850, S. 198 ff.

[3]) So wird das arabische لاوذ im *Kâmûs* u. d. W. vocalisiert, während Fleischer in seiner Ausgabe von 'Abûlfadâ's hist. anteisl. p. 17 das arabische لاوذ durch *Laud* wiedergiebt, Caussin de Perceval (essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, I. Paris 1847, p. 18) durch *Laoud*.

dafs man die Kanaaniter oder Phönizier, da ihre Sprache im Wesentlichen mit der Hebräischen zusammentrifft, auch als Stammverwandte der Hebräer ansah, obgleich sie in der Völkertafel mit aller Bestimmtheit als Hamiten aufgeführt werden, während auf der anderen Seite um der arischen Elemente willen, welche in der Sprache der Assyrer und der Elamiter sich finden, der semitische Charakter dieser Völker bezweifelt wurde. Indessen kann es einer eingehenderen Betrachtung nicht entgehen, dafs das kanaanitische Wesen eine Menge von Elementen enthält, wodurch, trotz der Sprachverwandtschaft, seine Grundverschiedenheit von der semitischen Volksthümlichkeit bestätigt wird, und andererseits ist es der fortschreitenden Forschung jetzt gelungen, auch die Sprache wenigstens der Assyrer, trotz der in dieses Volk von den benachbarten Ariern eingedrungenen fremden Elemente, als eine semitische zu erweisen. Die Art und Weise, wie die alttestamentliche Völkertafel die Gruppe der semitischen Völker zusammengestellt hat, bleibt also in ihrem Rechte, und was auf den ersten Blick dagegen zu streiten schien, wird für die nähere Betrachtung nur ein Grund mehr, die Zuverlässigkeit jenes ehrwürdigsten und werthvollsten Denkmals der Völkergeschichte zu bewundern, dessen Urheber durch jene auf der Oberfläche liegenden Widersprüche sich das angestammte feste Bewufstseyn der Zusammengehörigkeit jener Völker nicht irren und trüben liefs. Wir lassen also nicht blofs eine einmal hergebrachte Sitte gelten, sondern bedienen uns eines guten Rechtes, wenn wir diese Völkergruppe als Semiten und ihre Sprachen als die semitischen bezeichnen, indem sie, wenn auch später auf der einen Seite durch Eindringen fremdartiger Elemente beeinträchtigt, auf der andern über ihr ursprüngliches Gebiet hinaus verbreitet, doch im Bereiche jener Stämme ihre ursprüngliche und eigentliche Heimath hatten.

Ueber den ursprünlgichen *Wohnsitz des semitischen Stammes* hat sich in dem Alten Testamente eine bestimmte

Erinnerung erhalten. Schon dafs der erste Wohnsitz des Menschengeschlechtes auch das Quellland des Euphrat und Tigris einschliefst, enthält in dieser Beziehung eine Andeutung. Der Bericht über die von den Söhnen Noah's ausgegangene zweite Gründung der Menschheit gedenkt dann der fernen Ostländer, welche von den Flüssen Gihon und Pischon durchströmt werden, nicht und läfst die Menschen von Ararat, d. i. dem armenischen Hochgebirge, sich ausbreiten, und noch bestimmter wird insbesondere der Ursitz des Semitenzweiges, welcher durch die Chaldäer, die joktanischen Araber und die Israeliten sammt den übrigen Abrahamiden, oder durch die Hebräer im weiteren Sinne, gebildet wird, durch den Namen des Stammvaters Arpachschad schon als die nördlich von Armenien, südlich von Assyrien begränzte Landschaft Arrapachitis bezeichnet. Das armenische Hochland also ist nach der alttestamentlichen Auffassung die grofse Völkerwiege, zunächst der sogenannten kaukasischen Völker, mit welchen wenigstens die Völkertafel sich ausschliefslich beschäftigt. Von dort verbreiteten sich die Japhetiten hauptsächlich nach Norden und Nordwesten — denn von den östlich und südöstlich ausgebreiteten Ariern werden in der Völkertafel nur die Meder erwähnt —, die Hamiten nahmen den äufsersten Süden ein, die Semiten dagegen verbreiteten sich vorzugsweise nach Süden und Südwesten und bevölkerten den Ländercomplex, welcher nördlich vom Taurus, westlich vom Mittelmeer, südlich von dem arabisch-persischen Meere, östlich von dem persischen Meerbusen begränzt wird und nördlich von diesem noch die das östliche Ufer des Tigris bildenden Länder umfafste. Die Verbreitung in diese ihre Wohnsitze erfolgte in wiederholten Wanderungen, und häufig verdrängten die später Eingewanderten die früheren, schoben sich zwischen ihnen ein, oder vermischten sich mit ihnen, wie dieſs Verbreitungsgesetz namentlich bei den auf Arpachschad zurückgeführten Stämmen deutlich vorliegt (1 M. 11, 10 ff.), als deren jüngste Wande-

rungs- und Lagerungsschicht die Abrahamiden erscheinen. Bemerkenswerth ist dabei, wie beschränkt das Ländergebiet der Semiten ist im Vergleich mit der ungeheuren Ländermasse, über welche der Strom der japhetischen Völkerwanderung sich ergofs; und die Semiten wufsten jenes Gebiet von fremden Elementen im Ganzen ebensowohl rein zu halten, als sie nur wenig Trieb hatten, seine Gränzen zu überschreiten, und schon dies zähe Zusammenhalten und Festhalten des einmal in Besitz genommenen Gebietes ist für die semitische Eigenthümlichkeit charakteristisch. Trotzdem begreift es sich leicht, dafs die Semiten an den Gränzen ihres Gebietes, wo sie mit anderen Stämmen sich berührten, fremdartige Elemente aufnahmen, im Norden und Osten japhetitische, im Süden und Westen hamitische. In der vollen Reinheit und Bestimmtheit ihres Gepräges tritt daher die semitische Eigenthümlichkeit vorzugsweise bei den *Arabern* hervor, welche die Wüste vor solchen Berührungen schützte, und bei den *Israeliten*, welche, abgesehen von der Nachbarschaft der hamitischen Phönicier oder Kanaaniter, von einem Walle anderer semitischer Stämme umgeben waren, und zudem durch ihre, allerdings erst aus der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung folgende, religiöse Abgeschlossenheit doch auch in der Bewahrung ihrer natürlichen Eigenthümlichkeiten unterstützt wurden. Auf Araber und Israeliten leidet daher das nunmehr zu entwerfende Bild der semitischen Eigenthümlichkeit seine vollste Anwendung.

So gewifs die wesentliche Einheit des Menschengeschlechtes festzuhalten und kein Volk als solches von der Erreichung der höchsten Aufgaben der Menschheit unbedingt ausgeschlossen ist, so gewifs daher die Unterschiede zwischen Stämmen und Völkern nicht absolute, sondern nur fliefsende seyn können : ebenso gewifs ist, dafs für das Verständnifs und für die Lösung jener höchsten Aufgaben die verschiedenen Völker in sehr verschiedenem Grade sich befähigt zeigen. Vor allen andern ragen nun

in dieser Beziehung deutlich zwei grofse und viel- und weitverzweigte Völkerstämme hervor, der *indogermanische* und eben der *semitische*. Nur diese beiden Stämme haben sich um die Erreichung jener höchsten Ziele, welche dem Menschengeschlechte vorgesteckt sind, in stätigem Fortschritte bemüht, während andere Stämme theils bestimmter Aufgaben sich gar nicht bewufst wurden, sondern auf der Stufe natürlicher Unmittelbarkeit stehen blieben und zu eigentlichen Culturvölkern sich nicht erhoben, theils, wie die Mongolen, oder auch der hamitische Zweig des kaukasischen Stammes, nach Erreichung einer bestimmten Stufe in Stagnation geriethen, oder gänzlichem Untergange verfielen; nur die Indogermanen und die Semiten haben darum an der weltgeschichtlichen Entwicklung dauernd einen lebendigen und selbstthätigen Antheil genommen [4]). Welchem von beiden Stämmen in dieser Rücksicht die gröfste Bedeutung zukomme, diese Frage ist verschieden beantwortet worden, je nachdem mehr die Vielseitigkeit des Wirkens und die Fülle der einzelnen Resultate [5]),

---

[4]) Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, I, XI f.: „Was wir Weltgeschichte nennen mufste mir — — als die Geschichte zweier Geschlechter erscheinen, die unter verschiedenen Namen auf dem Schauplatz der Entwicklung des menschlichen Geistes auftreten: und zwar erschien mir das indogermanische als das den grofsen Strom der Weltgeschichte fortleitende Element, das aramäische als das denselben durchkreuzende und die Episoden jenes göttlichen Drama's bildende."

[5]) Lassen, Indische Alterthumskunde I, 412 f.: „Nur wenige Völker der Erde sind dieser höheren Befähigung selbständiger Bildung theilhaftig, von Völkern anderer Rasse sind es nur die Chinesen und Aegyptier, von den Kaukasiern nur die Semiten und Indogermanen. Die letzten sind aber ohne Zweifel die am höchsten begabten, beide haben sie aufser sich selbst den meisten übrigen Völkern ihre Bildung zugeführt; sie übertreffen alle anderen in der Entdeckung der nützlichen Künste, der Einrichtung des gesetzlichen Staates, der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Zustände, in der Schöpfung und Ausbildung der Wissenschaften, in der Hervorbringung der herrlichsten Werke in jeder schönen Kunst. Sie stehen sich bei diesen Leistungen nicht gleich,

oder mehr die intensive Kraft und die schöpferische Wirksamkeit leitender Grundideen berücksichtigt wurde [6]); das Wahre wird seyn, daſs beide Stämme auf gleicher Höhe der Menschheit in wechselseitiger Unterstützung und Ergänzung zur Lösung der groſsen Aufgaben zu wirken berufen waren, die Semiten, indem sie die belebenden Grundprincipien erfaſsten und mittheilten, die Indogermanen, indem sie diese Principien verbreiteten und geltend machten und ihnen gemäſs das Leben im einzelnen organisierten, diese bilden den Zettel, jene den Einschlag des lebendigen Kleides der Gottheit, welches die Weltgeschichte darstellt. Schon durch die Vollkommenheit seiner *physischen Organisation* wird der Semite ebenso bestimmt dem Indogermanen beigeordnet, als von den übrigen Völkern unterschieden. Nächst den Deutschen, Engländern und Amerikanern haben die Beduinen, bei welchen die semitische Eigenthümlichkeit bis heute am treusten sich erhalten hat, die gröſste Gehirnmasse [7]); dabei sind nach Larrey [8]) die Windungen des Gehirns zahlreicher, die Furchen tiefer

---

und *wir müssen unter den kaukasischen Völkern den Indogermanen entschieden die Palme zuerkennen.*“

[6]) Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts, herausgeg. von R. Wagner. III, 1. Leipzig 1840, S. 8 f.: „*Denjenigen Rassen, welche verwandte Dialekte der syroarabischen Sprache reden, verdankt im Allgemeinen das Menschengeschlecht selbst mehr, als den Nationen, welche in späterer Zeit eine höhere Cultur in den Künsten des Lebens erlangten und verbreiteten.*“ III, 2, S. 564 f.: „Obgleich der Ursprung der Buchstabenschrift und der Wissenschaften (?) dem syroarabischen Volke zugeschrieben werden muſs, so nimmt es doch als Träger und Bewahrer der Religion einen noch hervorragenderen Platz in der Geschichte aller Zeiten ein; und es ist merkwürdig, daſs die drei groſsen theistischen Systeme, welche die civilisierte Welt getheilt haben, von Nationen semitischen Ursprungs herkommen.“

[7]) Nach Morton (*Nott* and *Gliddon*, Types of Mankind. Philad. 1854, p. 450) enthält das Gehirn bei Deutschen, Engländern und Amerikanern durchschnittlich 92 Kubik-Zoll, bei den Beduinen 89.

[8]) Bei Prichard, III, 2, S. 612 ff.

und die Gehirnsubstanz ist dichter und fester, als bei andern Völkern, die Schädelknochen sind dünner, aber im Verhältnifs zu ihrer Gröfse dichter und deshalb durchsichtiger. Auch die Knochen der Gliedmafsen sind dichter und haben ein compacteres Gewebe, ohne etwas von ihrer Elasticität zu verlieren, und besonders sind die Erhabenheiten, welche zum Ansatz von Sehnen und Bändern dienen, stark ausgebildet; die Muskelfasern sind von tiefrother Farbe, fest und sehr elastisch. Kurz, wenn bei im Wesentlichen gleich vollkommener leiblicher Organisation die indogermanischen Völker sich durch gröfsere Fülle und regelmäfsigere Schönheit auszeichnen, so haben dagegen die Semiten die gröfsere Gedrungenheit voraus und die zähe Kraft.

Der Unterschied in der *geistigen Eigenthümlichkeit* beider Stämme geht dieser physischen Verschiedenheit parallel. Im Allgemeinen ist er von Lassen [9]) schon mit vollem Rechte als der Unterschied einer vorherrschend *objectiven* und einer vorherrschend *subjectiven* Richtung bezeichnet worden. Den *Indogermanen* eignet eine lebhafte und reine Empfänglichkeit für die mannigfaltigen Eindrücke der Aufsenwelt, eine unbefangene Hingabe an sie und eine reine Freude an ihrer Erscheinung und ihrem reichen Leben. Mit dieser Richtung des Gefühls hängt das Interesse des Denkens zusammen, die umgebenden Dinge in ihrem eigenthümlichen Wesen und nach den Gesetzen ihres Seyns und Werdens zu erkennen, und demgemäfs äufsert sich denn auch die Einwirkung des Willens auf die Aufsenwelt als eine auf das Mannigfaltigste künstlerisch gestaltende und im Bewufstseyn der leitenden Gesetze eigentlich organisierende. Ganz anders bei dem *Semiten*. Der charakteristische Grundzug seines Wesens ist die

---

[9]) a. a. O. S. 410—417. — Vgl. aufser den Anm. [1]) angeführten Schriften noch Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer. Leipzig 1856, S. 1—12.

energische Concentration seiner Subjectivität in dem innersten Grunde des Ich. Dieses in sich gesammelte, abgeschlossene Ich vermag nicht den verschiedenen Eindrücken seiner Umgebung unbefangen sich hinzugeben, vielmehr bezieht es Alles auf die eigne isolierte Subjectivität; was dieser nicht dient, hat für es kein Interesse, und der Araber hat für unbefangene Bewunderung eines Gegenstandes so wenig Sinn, daſs bewundernde Anerkennung seines Eigenthums ihm für eine Unanständigkeit gilt, weil er sich nicht anders denken kann, als daſs der Bewunderer dabei die Absicht haben muſs, es zu besitzen [10]). Eine reine Freude an den Dingen als solchen ist bei dieser Richtung nicht möglich, und wenn das Lachen voraussetzt, daſs man sich von einem Gegenstande innerlich frei gemacht hat, über ihm steht und seinem objectiven Verlauf mit unbefangener Heiterkeit zusieht, so ist für das semitische Wesen ganz charakteristisch, was Renan hervorhebt [11]), daſs die Araber der Fähigkeit zu lachen fast vollständig entbehren und daſs die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit der Franzosen für die Araber Algeriens ein Gegenstand fortwährender Verwunderung ist. Zwar ist dem Semiten ein gewisser Sinn für die Berechtigung anderer Eigenthümlichkeiten nicht abzusprechen und bei den Israeliten z. B. dient als Beleg dafür nicht blos die mit der Sorge für die Reinerhaltung des eignen Stammes sich verbindende Bereitwilligkeit, andere Völker in ihrer eigenen Weise gewähren zu lassen, sondern auch das Verbot, den Acker mit zweierlei Samen zu besäen, verschiedene Thierarten zur Paarung zusammenzulassen, Ochsen und Esel beim Pflügen zusammenzuspannen, ja

---

[10]) Lane, manners and customs of modern Egyptians. I, S. 341.

[11]) a. a. O. S. 11 f. S. 10 wird, ebenso bezeichnend, den Semiten alle *Neugierde* abgesprochen, jene Eigenschaft, welche nach des Apostels Ausspruch (Act. 17, 21) der gebildetsten Stadt indogermanischen Stammes in so hohem Grade charakteristisch war.

aus Wolle und Leinen zusammengewobene Zeuge zu tragen [12]); aber auf die fremde Eigenthümlichkeit mit selbstverläugnendem Interesse einzugehen, das Gesetz ihres Seyn um seiner selbst willen zu erforschen, und dann ihm gemäfs auf die Aufsenwelt organisierend einzuwirken, das ist nicht die Sache des Semiten : er bezieht Alles unmittelbar auf die bestimmten Zwecke, welche seine beschränkte Subjectivität sich setzt, oder auch die übermenschliche seines Gottes; nur als Mittel für diese Zwecke hat was ihn irgend umgiebt für ihn einen Werth, und er trachtet nicht sowohl über die Aufsendinge zu herrschen, indem er sie durch Erforschung und Benutzung ihrer eignen Natur sich dienstbar macht, als vielmehr, indem er sie seinem subjectiven Wollen und Wirken unmittelbar und unbedingt unterwirft. Die Thätigkeit des Indogermanen zeichnet sich durch Umsicht und Vielseitigkeit aus, die des Semiten durch das Ungestüm concentrirter Kraft.

Indem wir diesen allgemeinen Gegensätzen weiter in's Einzelne nachgehen, tritt uns zuerst die Verschiedenheit der indogermanischen und der semitischen *Individualität als solcher* entgegen, dann die Verschiedenheit ihres *Verhältnisses zu der Gesellschaft* und den ihr wesentlichen Gemeinschaften der *Familie* und des *Staates* und endlich die Verschiedenheit der *Producte des beiderseitigen Volksgeistes* in *Sprache, Wissenschaft* und *Kunst* und *Religion.*

Während der Indogermane, den mannigfaltigen Eindrücken der Aufsenwelt aufgeschlossen, durch sie theils in sich selbst mannigfaltig angeregt und zu vielseitiger Ausbildung seiner natürlichen Gaben aufgefordert wird, theils veranlafst, je nach der Eigenthümlichkeit seiner individuellen Anlage diesem oder jenem besonderen Lebensgebiete vorzugsweise sich zuzuwenden, und während auf solche Weise hier eine grofse Mannigfaltigkeit individueller

---

[12]) Lev. 19, 19; Deut. 22, 10 und Knobel zu jener Stelle.

Charaktere sich bildet; hat die subjective Verschlossenheit und Abgeschlossenheit des Semiten eine ebenso grofse Einseitigkeit der einzelnen Individuen, als Gleichförmigkeit der verschiedenen Charaktere zur Folge, und auch die im Vergleich mit dem so ungemein reichgegliederten indogermanischen Volksstamme wenig mannigfaltige Verzweigung des semitischen hängt hiermit zusammen. In welch heiterer und reicher Mannigfaltigkeit der Individualität stehen die Helden der griechischen oder deutschen Sage und Geschichte der ernsten Gleichförmigkeit der arabischen, oder auch der alttestamentlichen Helden gegenüber! Und während dort zur Vollkommenheit des Helden gehört, dafs die rohe Kraft durch Schönheit gemildert werde und der Trotz des Eigenwillens gebrochen durch Beziehung auf das Wohl der Gesammtheit und dafs, was dann *gut* gethan wird, auch zugleich *schön* gethan werde, macht dagegen den arabischen Helden die nur dem unbeugsamen Eigenwillen gehorchende ungestüme Kraft und zähe Ausdauer. Ob er Andern zum Heil wirkt, oder zum Unheil, verschlägt wenig, wenn nur sein trotziger Muth vor keinem Hindernisse zurückschreckt; und zu diesem trotzigen Sinne pafst es, dafs er nach Schönheit nicht fragt, sondern seiner Häfslichkeit, Kleinheit, Hagerkeit sich rühmt, im Bewufstseyn, auch dieser körperlichen Unscheinbarkeit zum Trotz seine Heldenkraft beweisen zu können. Auch der griechische Held bewährt sich im Leiden, indem er die Last, die ein Gott ihm auferlegt, standhaft erträgt; der arabische Held sucht die Noth geflissentlich auf, um mit ihr die unbezähmbare Kraft seines Willens zu messen, zugleich aber gilt ihm, gemäfs der unheimlichen Verschlossenheit seines Wesens, die plötzlich auf den Feind hervorspringende List für eine nicht minder heldenwürdige Eigenschaft, als die im offenen Kampfe sich bewährende Heldenkraft, und die schlaue und gewandte Flucht, womit er, nachdem er seinen Zweck erreicht, dem überraschten Feind sich entzieht, für nicht minder ehrenvoll, als das Ungestüm des

Angriffs [13]). Der Knabe David, welcher mit seiner Hirtenschleuder den Philisterriesen fällt, stellt das durch den Geist der geoffenbarten Religion verklärte Bild eines semitischen Helden dar.

Wenden wir dann weiter den Blick von dem Individuum selbst auf die Kreise hin, in welchen es sich mit Vorliebe bewegt, so sehen wir bei den Indogermanen das Interesse sofort von der Beziehung auf die Gesammtheit, auf den *Staat*, vorzugsweise in Anspruch genommen. Das Staatswesen ist bei ihnen auf das Vollkommenste organisiert und bis in's Einzelne hinein gegliedert, während im semitischen Staate die Willkür eines Einzigen die Alles bestimmende Macht bildet [14]). Bei den Indogermanen wird das persönliche Interesse durch die Beziehung auf das Staatsleben fast absorbiert. Dadurch, dafs in dem reich gegliederten staatlichen Organismus jeder als Glied des-

---

[13]) Das hier gegebene Bild des semitischen, insbesondere arabischen Heldenthums, ist hauptsächlich aus den Zügen zusammengestellt, welche die vormuhammedanische arabische Volkspoesie darbietet; statt aller andern Belege sey hier nur an Schanfarâ's Kasîde (de Sacy, chrest. ar. II, S. ۱۳۹ ff., 337 ff.; Rückert, Hamâsa, I, 157[a]) und an Taabbata Sʻarran's Gedichte (Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellsch. X, S. 74 ff.) erinnert. Im Alten Testament bietet namentlich der *Segen Jakobs* (1 Mos. 49) und das *Lied der Deborah* (Richt. 5) mehrere parallele Züge dar.

[14]) Spiegel („Dejokes und die medische Herrschaft", im „Ausland" von 1858, Nr. 47), nachdem er hervorgehoben, wie Dejokes als Meder zuerst in gut germanischer Weise Vorsteher einer in Genossenschaften gegliederten „Dorfschaft" (Dahyaus) gewesen sey und die Vorsteher der Genossenschaften zu Beisitzern gehabt habe, nach seinem Abfall von Assyrien aber nach assyrischem Muster, d. h. in semitischer Weise, Grofskönig geworden sey, bemerkt treffend zur Charakteristik des semitischen Staatslebens: „Vergebens sucht man im Verlaufe orientalischer Dynastieen nach leitenden Gedanken, nach einem Fortschritt und Entwicklung politischer Ideen; Könige werden abgesetzt und ermordet und andere folgen ihnen nach, ohne dafs wir eine merkliche Veränderung in den Zuständen gewahrten. Wohl entstehen grofse und mächtige Reiche; aber sie enstehen zumeist durch die gewaltige

selben eine bestimmte Function hat, bildet sich zwar eine reiche Mannigfaltigkeit verschiedener Individualitäten hervor; aber das Recht der Persönlichkeit als solcher findet nicht die ihm gebührende Anerkennung und für das individuellste Verhältnifs, für die Familie, haben die meisten indogermanischen Stämme wenig Sinn; bei den Doriern z. B. werden die Kinder sobald als möglich dem elterlichen Hause entnommen, um unter Aufsicht des Staates für die Zwecke des Staates vorbereitet zu werden, und die Gröfse der spartanischen Mutter besteht wesentlich darin, dafs sie die Gefühle, welche sonst für mütterlich gelten, aus Interesse für das Wohl des Staates verläugnet. Römer und Germanen nehmen mit ihrem Familiensinn unter den mit ihnen verwandten Stämmen eine Ausnahmsstellung ein. Umgekehrt haftet das Hauptinteresse der Semiten an den von Natur ihm unmittelbar Angehörigen, an seiner *Familie* und seinem Stamm : eine Familiengeschichte von so rührender Einfachheit und Innigkeit, wie die von Joseph und seinen Brüdern, konnte nur auf semitischem Boden erwachsen; und wenn sie auch die Einsamkeit der Wüste verlassen und zum Städteleben sich verbunden haben, so wissen sie doch das Heiligthum des Hauses gegen Neugier und Zudringlichkeit sicher abzuschliefsen, und es kann als ein Symbol der Weltanschauung des Semiten gelten, dafs die Fenster seines Hauses nicht nach aufsen auf die Strafse gehen, sondern nach innen auf den Hof. In Bezug auf die Staatsverfassung aber kommen die Semiten, wenn

---

Persönlichkeit eines Einzelnen und dauern nur so lange, als sie von dem Glanze des Stifters gehalten werden. Nur selten — wie bei den Osmanen — hat ein solches rasch emporgeblühtes Reich das Glück, durch eine Reihe tüchtiger Persönlichkeiten längere Zeit seine Bedeutung zu behaupten. Gewöhnlich zerfallen diese Reiche so rasch, wie sie entstanden, und andere, nicht bessere, folgen ihnen nach. Dieſs ist im Allgemeinen der Zustand orientalischer Geschichte, nur ein Befangener kann dieſs läugnen.“

sie nicht durch Berührung oder Mischung mit Völkern andern Stammes ihnen ursprünglich fremde Bildungselemente aufnehmen, über ein patriarchalisches Regiment nicht hinaus : auch Israel hat erst aus Aegypten, zwar nicht das höhere Princip seines nationalen Lebens, aber doch den Sinn und die Fähigkeit entlehnt für eine gehörige Organisation dieses Lebens auf der Grundlage seines eigenthümlichen Princips. Mit dem intensiven Familieninteresse der Semiten hängt dann auch ihre Werthlegung auf die Reinheit des Stammes und die Zähigkeit und Sicherheit ihrer Stammesüberlieferung zusammen. Diesen letzteren Eigenschaften haben wir es zu danken, dafs gerade ein semitisches Volk uns nicht etwa blofs vereinzelte geschichtliche Denkmäler, oder chronikartige Aufzählungen, sondern eine Reihe von Geschichtsbüchern überlassen hat, an deren Hand wir den nicht abbrechenden Faden der Geschichte der Menschheit so weit zurück, wie bei keinem andern Volke, verfolgen können ; und um derselben Eigenschaften willen ist auch auf die genealogischen Reihen, wie sie neben der israelitischen namentlich auch die arabische Ueberlieferung darbietet, ein viel höherer Werth zu legen, als wir, denen für jenes zähe Stammesinteresse das Verständnifs abgeht, in der Regel ihnen zuzugestehen bereit sind, und als ihn die ähnlichen, aber ungleich mehr mit sagenhaften Elementen untermischten Ueberlieferungen indogermanischer Völker, der Inder, Perser, Griechen, Germanen, auch in der That verdienen. Endlich bildet sich auch in der Familie, wo die Person nicht blofs um desjenigen willen geschätzt wird, was sie etwa leistet, sondern auch um ihrer selbst willen, bei den Semiten ein feinerer Sinn aus für die Bedeutung der Persönlichkeit als solcher. Zeugnifs dafür ist die Anerkennung der Würde der Frauen, welche auf das Familienleben bei den Semiten einen so bedeutenden Einfluss üben, dafs damit bei den indogermanischen Stämmen etwa nur der bei Römern und Germanen stattfindende verglichen werden kann, und aufserdem das

rücksichtsvolle Verfahren gegen Sklaven; wenn deren Verhältnifs auch bei den verwandten Völkern nicht ebenso, wie bei den Israeliten, durch bestimmte Gesetze geordnet war [15]): das Recht der Knechtung derjenigen, welche dem Sieger zur Beute geworden waren, auf die Inferiorität der Rasse der Unterdrückten zu gründen, wie es selbst Aristoteles [16]) konnte, wäre der semitischen Auffassung unmöglich gewesen; ist ja selbst die Ausbeutung des Fluches über Kanaan (1 Mos. 9, 25) in diesem Sinne erst Christen indogermanischen Stammes vorbehalten geblieben. Auch in der Art wie die beiden Völkerstämme sich verhalten, wenn sie *erobernd* über ihre engeren Gränzen sich ausbreiten, offenbart sich ihre Verschiedenheit. Die Indogermanen sind ein erobernder Stamm, aber sie rücken allmählich vor und überall, wo sie auftreten, zugleich bis in's Einzelne organisierend; die Semiten dagegen haben, wie bereits bemerkt, zu weiter Ausbreitung und zu eroberndem Vordringen von Haus aus keine Neigung, sie begnügen sich mit der Gewinnung des zu einem selbständigen nationalen Leben erforderlichen Bodens, und, abgesehen von den mit nichtsemitischen Elementen stark versetzten Assyrern und Babyloniern, hat sie nur der Fanatismus des Islam zu Eroberern gemacht; aber wo sie nicht, wie in Persien und Spanien, in der Berührung mit indogermanischen Stämmen organisieren gelernt hatten, da zerfiel bald wieder der im Sturme gewonnene gestalt- und haltlose Besitz.

Das sicherste Mittel zur Erkenntnifs der eigenthümlichen Anlage eines Volkes, und bei der ruhigen Abgeschlossenheit, womit es der Betrachtung Stand hält, zugleich das bequemste, bieten diejenigen Aeufserungen des nationalen Lebens dar, welche als reine Producte des schaffenden

---

[15]) Ex. 21, 2 ff.; Deut. 15, 12 ff.

[16]) Staat, I, c. 1—6.

Volksgeistes selbst erscheinen: die *Sprache* und die Erzeugnisse der *Wissenschaft* und *Kunst*.

Fortsetzung. Die semitische Sprache.

Am unmittelbarsten und zugleich am prägnantesten drückt die geistige Anlage eines Volkes in der *Sprache* sich aus [17]), und in diesem Gebiete tritt denn auch der Unterschied zwischen der indogermanischen und semitischen Volksthümlichkeit auf eine recht charakteristische Weise hervor [18]). Die *indogermanischen Sprachen* sind Producte eines Volksgeistes, welcher mit frischer unbefangener Hingabe in die Aufsenwelt sich versenkt, um sie in sich mit vollster Freiheit und vielseitigster Selbstthätigkeit in Gedanken und Wort zu reproducieren. Ihr Bau erscheint als ein Organismus, der mit der reichsten und mannigfaltigsten und zugleich bestimmtesten inneren Gliederung den Gedanken und der in ihnen abgespiegelten Aufsenwelt bis in das

---

[17]) Wilhelm v. Humboldt, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluſs auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts, S. 37 f. (nach dem Abdruck in den „Gesammelten Werken", 6. Band; die Seitenzahl des ersten Abdrucks von 1836 bleibt dagegen auf ungefähr 40 SS. um eine zurück, während vor diesem der Abdruck in dem 1. Bande des Werkes über die Kawisprache immer 16 SS. voraus hat, da hier die ersten 16 SS. sich ausschlieſslich auf die Kawisprache beziehen): „Die Geisteseigenthümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung ineinander, daſs, wenn die eine gegeben wäre, die andere müſste vollständig aus ihr abgeleitet werden können. — — Die Sprache ist gleichsam die äuſserliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist, und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken."

[18]) Vgl. auſser Humboldt's angef. Schrift, besonders S. 90. 142. 192. 315 ff. 405 ff.: K. W. L. Heyse, System der Sprachwissenschaft, herausgeg. von Steinthal, Berlin 1856, bes. S. 127 f. 152. 179; Bopp, Vergleichende Grammatik, 2. Aufl. I, S. 195 ff.; E. Renan, Hist. générale et système comparé des langues sémitiques, I, 2. éd. Paris 1858, S. 18—25; Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes. 6. Aufl., besonders §. 4. 5. 107.

Einzelste ihres Inhaltes und bis in ihre feinsten Beziehungen nachgeht : überall begegnen wir hier dem Walten einer freien, dem Object nach allen seinen Beziehungen hin gerecht werdenden Vernunftthätigkeit. Die *semitischen Sprachen* dagegen tragen entschieden das Gepräge der Subjectivität. Die erregbare Empfindung des Semiten gestattet den Gegenständen nicht, sich ruhig zu einem in allen Zügen treuen Bilde in ihm abzuspiegeln; er hält eben nur das fest, wodurch seine Empfindung lebhaft erregt wird, und der so gewonnene Sprachstoff wird gesondert, ausgeprägt und weitergebildet von einem bewunderungswürdig scharfen Verstande, scheinbar einer der erregten subjectiven Empfindung gerade entgegengesetzten Kraft, doch aber mit dieser insofern verwandt, als auch er nicht sowohl durch die Rücksicht auf die Objecte und ihren erschöpfenden Ausdruck geleitet wird, als durch das Streben nach consequenter Durchführung seiner eignen Kategorieen. Verfolgen wir diese Unterschiede zu ihrer Erläuterung und Begründung kurz durch die Stufen der *Wurzelbildung*, der *Wortbildung* und *Wortbiegung* und der *Satzbildung*.

Der Terminus „*Wurzel*“ ist im Gebiete der Sprachwissenschaft in so schwankender Weise gebraucht und namentlich ist damit in Bezug auf die semitischen Sprachen, zum Theil selbst von denselben Gelehrten [19]), so Verschiedenes bezeichnet worden, dafs es vor Allem als nöthig erscheint, über den Sinn, in welchem der Ausdruck Wurzel genommen werden soll, sich zu verständigen. Wenn wir nun unter *Sprache* die Aeufserung des Geistes in articulierten

---

[19]) Bopp z. B. in der neuen Ausg. seiner vergleichenden Grammatik bemerkt zuerst mit Recht (S. 196), dafs eine semitische Wurzel unaussprechbar sey, und spricht dann doch (S. 203) von den semitischen Sprachen als solchen, welchen zweisylbige Verbalwurzeln charakteristisch sind, indem er hier unter Wurzel den Verbalstamm, oder vielmehr die einfachste Verbalform selbst versteht.

Lauten verstehen, so bezeichnet uns *Wurzel* denjenigen articulierten Laut, oder denjenigen Inbegriff articulierter Laute, welcher eine Anschauung, d. h. den unmittelbaren Totaleindruck einer Wahrnehmung, ausdrückt [20]). Dafs sie die den Totaleindruck einer Wahrnehmung zusammenfassende *Anschauung* ausdrückt, unterscheidet die Wurzel von dem Wort, dessen Inhalt vielmehr die aus der Allgemeinheit der Anschauung entwickelte bestimmte Vorstellung von Ding, Thun, Eigenschaft u. s. w. bildet; die deutsche Wurzel *blu* z. B. drückt eine allgemeine Anschauung aus, welche für die durch die Wörter *Blume, blühen, Blüthe, Blut* ausgedrückten bestimmten Vorstellungen den gemeinsamen Grund bildet. Zufällig kann in einem einzelnen Wort der ausgebildeten Sprache die unveränderte Wurzel*gestalt* sich vorfinden, wie beim Verbum namentlich im Imperativ, beim Nomen im Vocativ; der Bedeutung nach aber ist das keine Wurzel mehr, sondern ein begrifflich und grammatisch genau bestimmtes Wort. In der Regel kann die Wurzel erst durch Analyse gewonnen werden, indem aus dem grammatisch gestalteten Wort alle formellen Elemente ausgeschieden werden, so dafs nur der reine Ausdruck des allgemeinsten Inhaltes der ihm zu Grunde liegenden Vorstellung, eben der Aus-

---

[20]) Bei der obigen Bestimmung des Begriffes „*Wurzel*“ habe ich zunächst und vorzugsweise die *Verbal-* oder *Begriffswurzeln* im Auge, doch pafst sie auch auf die *Pronominalwurzeln*, indem auch sie von einer Anschauung, und zwar von der Anschauung eines örtlichen Verhältnisses ausgehen, daher von Ewald treffend *Orts-* oder *Deutewurzeln* genannt. Ja selbst auf die von demselben Gelehrten sogenannten *Interjectionswurzeln* läfst sie sich anwenden, soweit die durch sie ausgedrückte Empfindung, wie bei Furcht, Staunen, Ekel, Unwillen, auf einen sie erregenden Gegenstand sich bezieht, und jene Wurzeln nicht blofser Ausbruch der rein subjectiven Empfindung der Lust oder des Schmerzes sind. Doch kommen die in ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit verharrenden Interjectionen hier, wo es sich von Wurzeln handelt im Unterschiede von den durch Wortbildung und Wortbiegung mit ihnen vorgehenden Veränderungen, überhaupt nicht in Frage.

druck der allgemeinen Grundanschauung, übrig bleibt. Ferner wurde der Inhalt der Wurzel als ein *unmittelbarer* Totaleindruck bezeichnet, um ihn von dem Begriffe zu unterscheiden, welcher die durch Reflexion vermittelte Totalität der wesentlichen Merkmale eines Objectes enthält. Und endlich wurde verlangt, daſs die Wurzeln die Grundanschauungen eines Volkes dem Stoffe nach auch *wirklich ausdrücken* sollen. Dadurch unterscheidet sich die geschichtlich vorhandene und nachweisbare Wurzel von jenen noch einfacheren Sprachelementen, welche man zu bestimmterer Unterscheidung als *Urwurzeln* bezeichnen kann, und welche namentlich im Semitischen in vielen Fällen in zwei wiederkehrenden Consonanten verwandter dreiconsonantiger Wurzeln deutlich hervortreten. So liegt den Wurzeln קצץ oder קצה, *abschneiden*, קצר, *kürzen*, קצב, *abhauen*, offenbar eine *Urwurzel* קץ mit der Bedeutung eines trennenden Hauens zu Grunde, die namentlich in den verwandten milderen Formen קד (in קדד, *zerhauen*), גד (in גדד, *einschneiden*) an die gleichbedeutende indogermanische Wurzel *scid* erinnert; aber in der geschichtlich vorhandenen semitischen Sprache existieren jene zweiconsonantigen Urwurzeln nicht mehr, noch auch die ihnen entsprechenden allgemeinen Anschauungen, sondern der, getrennt von der indogermanischen Entwicklung, seinen eignen Gang gehende semitische Volksgeist hat zum wirklichen Ausdruck seiner bestimmter modificierten Anschauungen seine geschichtlich vorhandenen dreiconsonantigen Wurzeln geschaffen.

In den *indogermanischen Sprachen* nun ist das einzige Gesetz für die Wurzelbildung das der *Einsylbigkeit*. Innerhalb dieser Schranke ist ihnen, sobald nur das in der Einsylbigkeit eingeschlossene Gesetz der *Aussprechbarkeit* nicht verletzt wird, die freieste Bewegung gestattet, von einem einzigen Vocal, wie z. B. die Wurzel *i* fast in allen indogermanischen Sprachen die Bewegung des *Gehens* bezeichnet, bis zur Verbindung des Vocals mit vier und

mehr Consonanten, wie z. B. die Wurzel *skand* in der Bedeutung des *Steigens* vom Sanscrit bis zum Lateinischen durchgeht. Dadurch wird einerseits mittels der compacten Einheit der Wurzel auch die entsprechende Anschauung als eine einheitliche bestimmt bezeichnet, andererseits durch die Mannigfaltigkeit der um den Vocal sich gruppierenden Consonanten die Möglichkeit gegeben, der Mannigfaltigkeit der Anschauungen gerecht zu werden, und die so entstandene, vermöge des Wurzelvocals allezeit aussprechbare Wurzel giebt mit fester Objectivität und plastischer Bestimmtheit von der jedesmaligen Anschauung ein entsprechendes Bild. In den *semitischen Sprachen* ist dieſs Alles ganz anders. Wenn J. Grimm [21]) mit Recht sagt: „Die Consonanz gestaltet, der Vocal bestimmt und beleuchtet das Wort", mit andern Worten: der Consonant ist mehr das materielle, objective, der Vocal mehr das formelle, subjective Element des Wortes: so muſs man den Scharfsinn des semitischen Geistes bewundern, welcher in den Anfängen der Sprachentwicklung schon Consonant und Vocal nach jenen beiden Functionen bestimmt unterschieden und von dieser Unterscheidung in der Art Gebrauch gemacht hat, daſs er die Grundanschauungen selbst lediglich durch Consonanten ausdrückte, die Vocale dagegen, so weit sie nicht bloſs um der Aussprechbarkeit willen den Consonanten begleiten, ausschlieſslich zur Bezeichnung der Modificationen der Grundanschauungen verwandte. Die diese Anschauungen selbst ihrem Stoffe nach ausdrückenden Wurzeln bestehen demnach im Semitischen nur aus Consonanten und sind mithin unaussprechbar. Durch Beschränkung des Ausdrucks für den eigentlichen Grundstoff der Anschauung auf die Consonantenbezeichnung hat der semitische Scharfsinn die Wurzel bestimmt ausgeschieden und so bei der Sprachbildung eine

---

[21]) Deutsche Grammatik, II, 1.

hin auf die Objecte der Wahrnehmung“ enthalten : je mehr eine Sprache vom Ausdruck der erregten Empfindung zur Bezeichnung des durch ruhige Betrachtung gewonnenen Bildes eines Gegenstandes fortgeschritten ist, destomehr treten in ihr die Gaumen- und Kehllaute gegen die Zahn- und Zungenlaute zurück. Ferner gehört hierher die im Semitischen verhältniſsmäſsig groſse Zahl schallnachahmender Wurzeln, die als solche nur den durch das Gehör empfangenen subjectiven Eindruck einer Thätigkeit unmittelbar wiedergeben. Mit Recht ist in neuerer Zeit gegen eine zu groſse Ausdehnung des Einflusses der Schallnachahmung auf die Sprachbildung Verwahrung eingelegt worden, namentlich in Beziehung auf die indogermanischen Sprachen, in welche dieses Princip von dem Studium der semitischen her eingeschleppt worden war; mit Unrecht aber würde man seine Bedeutung für die letzteren läugnen, deren subjectiver Erregtheit es eben so angemessen ist, als es zu der gegenständlichen Auffassung und plastischen Ausdrucksweise, welche die indogermanischen Sprachen beherrscht, wenig stimmt.

Von der Wurzel als dem Ausdrucke einer ganz allgemeinen Totalanschauung unterscheidet sich das *Wort* als Ausdruck der zum Bestandtheile eines vollendeten Gedankens gewordenen bestimmten Vorstellung, welcher Ausdruck demgemäſs auch das bestimmte Gepräge eines durch seine Beziehung zu den übrigen Bestandtheilen des Satzes modificierten Satztheiles erhält, auch, wie z. B. der Imperativ, den Satz selbst vertreten kann. Den Uebergang von der Wurzelbildung zur Wortbildung macht in den indogermanischen Sprachen in der Regel die *Stammbildung*. Der *Stamm* hat nicht mehr, wie die Wurzel, bloſs die allgemeine Anschauung zur Voraussetzung, sondern diese hat sich bereits in die Vorstellungen von Ding und Thätigkeit, auch wohl von gegenwärtiger, vergangener Thätigkeit u. s. w. gespalten oder auch nur näher bestimmt. Aber der Stamm ist auch noch nicht ein fertiges Wort,

denn dazu fehlen ihm die Zeichen, welche die besonderen Beziehungen einer Vorstellung im Gedankenganzen ausdrücken. So steht zwischen der Wurzel ἀγ– und dem Worte ἄγνυμι der Stamm ἀγνυ–, zwischen der Wurzel λεγ– und dem Worte λόγος der Stamm λογ– in der Mitte. In den semitischen Sprachen fehlt dieser Uebergang durchaus: sobald hier die Wurzel durch die zugehörigen Vocale nur aussprechbar gemacht ist, wird sie sogleich zu einem fertigen Wort, und was man hier Stamm nennt, das ist nur die einfachste Wortform selbst, mag man nun, freilich mehr aus Rücksicht auf die bequemere Einrichtung von Lexikon und Grammatik, als aus einem in der Sache selbst liegenden Grunde, mit Gesenius die dritte Singular-Person des Perfect als den Stamm bezeichnen, von welchem alle übrigen Wortformen abgezweigt seyen; oder mag man mit Ewald alle diejenigen Bildungen Stämme nennen, welche gerader oder minder gerade aus der Wurzel hervorschiefsen, und zwar nicht blofs dem Unterschiede von Verbum und Nomen, von Substantiv und Adjectiv und ihren verschiedenen Arten entsprechend, sondern selbst dem von activer und passiver, gegenwärtiger und zukünftiger Handlung [23]).

Um die weitere Verschiedenheit des Verlaufs der indogermanischen und semitischen Sprachentwicklung in Bezug auf *Wortbildung* und *Wortbiegung*, zu erkennen, vergegenwärtigen wir uns zuerst die sämmtlichen Aufgaben, welche der Wortbildung und Wortbiegung gestellt sind, und die Mittel, welche die Sprache zu ihrer Lösung darbietet, um dann zu sehen, wie der beiderseitige Volks-

---

[23]) Nach dem sogleich anzugebenden Unterschiede zwischen Wortbildung und Wortbiegung sind die Bezeichnungen des activen und passiven und des temporalen Verhältnisses beim Verbum zur letzteren, die Bezeichnung des Geschlechtes beim Nomen dagegen, welche Ewald nicht der Stammesbildung in seinem Sinne, sondern der „ersten Urbildung“ zurechnet, zur Wortbildung zu zählen.

geist in verschiedener Ausdehnung und auf verschiedene Weise jene Aufgaben gelöst und dieser Mittel sich bedient hat. Die zarte Gränze zwischen dem Gebiete der Wortbildung und der Wortbiegung wird man am besten so bestimmen, daſs zu jenem alle diejenigen Bestandtheile des Wortes zu rechnen sind, welche eine Veränderung im Material der Grundbedeutung, zu diesem alle diejenigen, welche nur eine formelle Modification derselben enthalten. Demnach gehört, innerhalb des Bereichs derselben Wurzel, um nur an das Wesentlichste zu erinnern, zur *Wortbildung* der Ausdruck für den Unterschied des unter den Begriff der Zeit fallenden Werdens und des in sich abgeschloſsnen Seyns, mag dieses nun als selbständiger Begriff oder als an einem andern haftend aufgefaſst werden, für den Unterschied also zwischen Verbum und Nomen, Substantiv und Adjectiv; ferner der Ausdruck für die absolute Intensität einer Thätigkeit, und endlich der für die verschiedenen Arten der Verbal- und Substantivbegriffe, also für das intransitive und transitive, causative und reflexive Verbum, welchen verschiedenen Verbalbegriffen wenigstens im Semitischen auch verschiedene Wortformen entsprechen, und für das abstracte und concrete, das einen unbegränzten Stoff, oder ein begränztes Ganze und dieses Letztere wieder als Eigenname oder als Gattungsname bezeichnende, insbesondere auch für das männliche und weibliche Substantivum. Dagegen gehört zur *Wortbiegung* der Ausdruck für die active oder passive Auffassung des durch das Verbum bezeichneten Vorgangs, für seine Darstellung als eines vollendeten oder unvollendeten und für seine Beziehung auf die Verschiedenheit der handelnden oder leidenden Personen, je nachdem diese redende, oder angeredete oder besprochene, männliche oder weibliche, in der Einheit oder in Mehrheit vorhandene sind; für das quantitative Verhältniſs oder für den Numerus im Nomen; für die relative Intensität einer Eigenschaft, so wie dafür, ob diese einem männlichen oder weiblichen Individuum beigelegt

wird, also für die verschiedenen Comparationsstufen und Genera im Adjectiv; endlich für die verschiedene Denkform oder Modalität, unter welcher der Redende den durch das Verbum ausgedrückten Begriff dem Subject beilegt, und für die verschiedenen inneren Beziehungen des durch das Nomen ausgedrückten Gegenstandes auf den Satz und seine Bestandtheile, also für Modus und Casus. Die Mittel nun, welche die ausgebildeteren Sprachen für diese Wortbildungs- sowohl, als Wortbiegungsprocesse darbieten, sind: Vocalveränderung im Inneren des Wortes; Wiederholung der Wurzelconsonanten; äufsere Vermehrung durch Ansätze, welche der Wurzel fremd sind, und, wenigstens im gegenwärtigen Stadium der Sprachentwicklung, als selbständige Wörter nicht mehr vorkommen, mögen sie nun ursprünglich solche gewesen seyn, oder immer nur als Wortbildungs- und Wortbiegungsmittel existiert haben; endlich die Zusammensetzung mit Wörtern, welche noch als selbständig vorkommen.

Von den angegebenen materiellen und formellen Modificationen der Bedeutung bezeichnen nun die semitischen Sprachen, wie die indogermanischen, die Verhältnisse von Verbum, Substantiv und Adjectiv, von Activum und Passivum, Person und Numerus im Verbum, und vom Genus und Numerus im Nomen durch bestimmte Wortformen; doch treten auch in diesen Beziehungen schon charakteristische Unterschiede hervor. Schon in den indogermanischen Sprachen stehen zwar die Nomina nicht in einem Abstammungsverhältnisse zu dem Verbum, sondern sie stehen in brüderlichem Verhältnisse neben diesen der gemeinsamen Wurzel gegenüber[24]); doch stehen die Verben insofern der Wurzel näher, als das lebendige Geschehen, welches jene ausdrücken, überhaupt auf die Wahrnehmung den wirksamsten Eindruck macht und darum auch in der

[24]) Bopp, a. a. O. S. 194.

geist in verschiedener Ausdehnung und auf verschiedene Weise jene Aufgaben gelöst und dieser Mittel sich bedient hat. Die zarte Gränze zwischen dem Gebiete der Wortbildung und der Wortbiegung wird man am besten so bestimmen, daſs zu jenem alle diejenigen Bestandtheile des Wortes zu rechnen sind, welche eine Veränderung im Material der Grundbedeutung, zu diesem alle diejenigen, welche nur eine formelle Modification derselben enthalten. Demnach gehört, innerhalb des Bereichs derselben Wurzel, um nur an das Wesentlichste zu erinnern, zur *Wortbildung* der Ausdruck für den Unterschied des unter den Begriff der Zeit fallenden Werdens und des in sich abgeschloſsnen Seyns, mag dieses nun als selbständiger Begriff oder als an einem andern haftend aufgefaſst werden, für den Unterschied also zwischen Verbum und Nomen, Substantiv und Adjectiv; ferner der Ausdruck für die absolute Intensität einer Thätigkeit, und endlich der für die verschiedenen Arten der Verbal- und Substantivbegriffe, also für das intransitive und transitive, causative und reflexive Verbum, welchen verschiedenen Verbalbegriffen wenigstens im Semitischen auch verschiedene Wortformen entsprechen, und für das abstracte und concrete, das einen unbegränzten Stoff, oder ein begränztes Ganze und dieses Letztere wieder als Eigenname oder als Gattungsname bezeichnende, insbesondere auch für das männliche und weibliche Substantivum. Dagegen gehört zur *Wortbiegung* der Ausdruck für die active oder passive Auffassung des durch das Verbum bezeichneten Vorgangs, für seine Darstellung als eines vollendeten oder unvollendeten und für seine Beziehung auf die Verschiedenheit der handelnden oder leidenden Personen, je nachdem diese redende, oder angeredete oder besprochene, männliche oder weibliche, in der Einheit oder in Mehrheit vorhandene sind; für das quantitative Verhältniſs oder für den Numerus im Nomen; für die relative Intensität einer Eigenschaft, so wie dafür, ob diese einem männlichen oder weiblichen Individuum beigelegt

wird, also für die verschiedenen Comparationsstufen und Genera im Adjectiv; endlich für die verschiedene Denkform oder Modalität, unter welcher der Redende den durch das Verbum ausgedrückten Begriff dem Subject beilegt, und für die verschiedenen inneren Beziehungen des durch das Nomen ausgedrückten Gegenstandes auf den Satz und seine Bestandtheile, also für Modus und Casus. Die Mittel nun, welche die ausgebildeteren Sprachen für diese Wortbildungs- sowohl, als Wortbiegungsprocesse darbieten, sind: Vocalveränderung im Inneren des Wortes; Wiederholung der Wurzelconsonanten; äufsere Vermehrung durch Ansätze, welche der Wurzel fremd sind, und, wenigstens im gegenwärtigen Stadium der Sprachentwicklung, als selbständige Wörter nicht mehr vorkommen, mögen sie nun ursprünglich solche gewesen seyn, oder immer nur als Wortbildungs- und Wortbiegungsmittel existiert haben; endlich die Zusammensetzung mit Wörtern, welche noch als selbständig vorkommen.

Von den angegebenen materiellen und formellen Modificationen der Bedeutung bezeichnen nun die semitischen Sprachen, wie die indogermanischen, die Verhältnisse von Verbum, Substantiv und Adjectiv, von Activum und Passivum, Person und Numerus im Verbum, und vom Genus und Numerus im Nomen durch bestimmte Wortformen; doch treten auch in diesen Beziehungen schon charakteristische Unterschiede hervor. Schon in den indogermanischen Sprachen stehen zwar die Nomina nicht in einem Abstammungsverhältnisse zu dem Verbum, sondern sie stehen in brüderlichem Verhältnisse neben diesen der gemeinsamen Wurzel gegenüber[24]); doch stehen die Verben insofern der Wurzel näher, als das lebendige Geschehen, welches jene ausdrücken, überhaupt auf die Wahrnehmung den wirksamsten Eindruck macht und darum auch in der

[24]) Bopp, a. a. O. S. 194.

Regel den allgemeinen Anschauungen zu Grunde liegt, deren Ausdruck die Wurzeln bilden, weſshalb denn auch solche Gelehrte, welche nicht annehmen, daſs alle Wurzelwörter in der Sprache Verben sind, doch die Bezeichnung Verbalwurzeln für sämmtliche Begriffswurzeln der indogermanischen Sprachen für passend halten. In den semitischen Sprachen herrscht nun in noch weit höherem Grade das Verbum vor. Die Zahl der Nomina, welche sich, als gleichunmittelbar aus der Wurzel hervorgegangen, ihm ebenbürtig an die Seite stellen, ist verhältniſsmäſsig gering. Bei den meisten ist ihre Abhängigkeit von dem Verbum unverkennbar, zumal ihr Zusammenhang mit demselben viel unmittelbarer und durchsichtiger ist, als bei den indogermanischen Sprachen, z. B. der Zusammenhang vieler Abstracta mit dem Infinitiv, vieler Concreta mit dem Participium. Insbesondere ist die Bildung der Adjectiva noch nicht weit gediehen : sie lösen sich auf der einen Seite erst allmählich von dem Participium ab, während auf der anderen der Mangel an ihnen durch gewisse eigenthümliche syntaktische Verbindungen von Substantiven ersetzt wird. Wenn nun schon dieses Vorwiegen des Verbums eine besondere sinnliche Lebendigkeit des Ausdrucks in den semitischen Sprachen begründet, so wird diese noch durch den Umstand vermehrt, daſs auch bei den ausgebildetsten Wortformen doch der in den drei Wurzelconsonanten bestehende Kern fast immer mit groſser Klarheit und Bestimmtheit sich auszeichnet und daſs dadurch auch das Bewuſstseyn der jederzeit sinnlichen ursprünglichen Wurzelbedeutung stets wach erhalten wird. Auch in den indogermanischen Sprachen gehen Wörter, wie *Vernunft, Seele, Geist,* auf eine Wurzel mit ursprünglich sinnlicher Bedeutung zurück; aber wenn diese schon ohne besondere Schwierigkeit etymologisch ermittelt werden kann, so liegt sie doch an sich minder offen, und wenn sie nicht selbst aus der lebenden Sprache des Volkes verschwunden ist, so doch ihre Beziehung zu jenen Bezeich-

nungen übersinnlicher Begriffe aus dem Bewufstseyn des Volkes. Dagegen haftet an semitischen Wörtern, wie לֵב, נֶפֶשׁ, רוּחַ, unverwischbar die lebendige Farbe ihrer ursprünglich sinnlichen Bedeutung, und aus diesem steten deutlichen Durchscheinen des concreten sinnlichen Grundbegriffes der Wörter erwächst den semitischen Sprachen jene für den poetischen Ausdruck so günstige Bildlichkeit, die aber demnach eine durchaus ungesuchte, aus der Natur der Sprache von selbst sich ergebende ist [25]). Auch in der Art, wie die semitischen Sprachen den Ausdruck für den Unterschied des Geschlechtes ausgebildet haben, für welchen aufser ihnen nur noch in den indogermanischen Sprachen und in der ägyptischen eine eigne Form sich findet, offenbart sich der Sinn für das concret Lebendige und Persönliche, indem sie bei dem von der Natur selbst gegebenen Unterschiede des männlichen und weiblichen Geschlechtes stehen bleiben, diesen auf die sämmtlichen von Natur geschlechtslosen Dinge nach dem Gegensatze des Grofsen und Kleinen, Belebten und Unbelebten, Starken und Schwachen u. s. w. ausdehnen und zu einer

---

[25]) Renan, a. a. O. S. 23 f. : „Ce que distingue la famille sémitique, c'est que l'union primitive de la sensation et de l'idée s'y est toujours conservée, c'est que l'un des deux termes n'y a point fait oublier l'autre, comme cela est arrivé dans les langues ariennes, c'est que l'idéalisation, en un mot, ne s'y est jamais opérée d'une manière complète ; si bien que dans chaque mot on croit entendre encore l'écho des sensations primitives qui déterminèrent le choix des premiers nomenclateurs", und Heyse, a. a. O. S. 100 : „Manche Sprachen sind nicht zu dieser Vergeistigung durchgedrungen. Hier bleibt der Standpunkt des Volksbewufstseyns und der Sprache beständig ein phantastisch-poetischer. So z. B. im Arabischen, wo in dem Worte die ursprüngliche, sinnliche Bedeutung nie ganz verloren geht. Darin liegt das überwiegend-poetische Element und die Bilderfülle der arabischen Sprache. Wären wir uns ebenso der Urbedeutung jedes Wortes bewufst, so würden wir unsere ganze Sprache nicht minder bildlich finden. Wir haben uns aber durch gröfsere Reife der Abstraction von diesem sinnlichen Elemente losgemacht."

besonderen Form für das Geschlechtslose, für das Neutrum, gar nicht fortschreiten. Ja, so stark ist die Werthlegung auf die Bedeutung des Geschlechtsunterschiedes im Bereiche des Persönlichen, daſs durch seine Bezeichnung auch in der zweiten Person des Pronomen und in der zweiten und dritten des Verbum die semitischen Sprachen in feiner Unterscheidung selbst über die indogermanischen hinausgegangen sind. Auch daſs der Dualis im Semitischen fast ausschlieſslich auf wirklich paarweise zusammengehörende Dinge angewandt wird, hängt mit dem Festhalten an der concreten sinnlichen Erscheinung zusammen, so wie sich andererseits aus dieser Auffassung des Duals der Umstand erklärt, daſs der Gebrauch dieses Numerus, welcher, wie die arabische Schriftsprache noch zeigt, ursprünglich auch in den semitischen Sprachen noch im Pronomen und Verbum angewandt wurde, allmählich nicht bloſs im Hebräischen, sondern auch im Vulgärarabischen auf das Substantiv beschränkt wurde; und ebenso gehört hierher, daſs eine Reihe von Gegenständen, welchen der Begriff eines in sich getheilten Ganzen eignet, wie in sich getheilte räumliche Ausdehnungen, aus verschiedenen Theilen bestehende körperliche Organe, in verschiedenen Momenten sich vollziehende Thätigkeiten und Eigenschaften, und endlich die intensive Kraft und Gröſse selbst, im Hebräischen ungleich häufiger, wie in den indogermanischen Sprachen, durch den Pluralis bezeichnet werden, indem man sich nicht an die abstracte Einheit als solche hält, sondern an die concreten Besonderheiten; wodurch jene constituirt wird.

Deutlicher noch, als in der Art des Ausdrucks für sprachliche Verhältnisse, welche die semitischen Sprachen sowohl, wie die indogermanischen, bezeichnen, tritt die Eigenthümlichkeit des semitischen Geistes darin hervor, daſs er gewisse Verhältnisse durch bestimmte Wortformen zu bezeichnen unterlassen hat, nämlich den Casus beim Nomen, die Comparation beim Adjectiv, und Tempus und

Modus beim Verbum. Dafs die semitischen Sprachen für die Casus bestimmte Flexionsformen nicht haben, oder sie verloren haben, wenn sie solche hatten, worauf nicht blofs die in der lebendigen Sprache untergegangene arabische Casusunterscheidung, sondern auch das einer Accusativbezeichnung verwandte sogenannte He locale im Hebräischen hindeutet, das beruht nicht sowohl auf einem Mangel an Sinn für feinere Ausbildung des sprachlichen Organismus, als auf der Bestimmtheit, womit der scharfe semitische Verstand zwischen den Modificationen unterscheidet, welche der Begriff eines Wortes selbst erfährt, und zwischen denjenigen, welche nur seine Beziehung zu anderen Begriffen betreffen. Die Casus sind solche Beziehungen des Nomens zu anderen Redetheilen, Beziehungen, welche weder den Begriff des Wortes selbst modificieren, wie die Verschiedenheit des Geschlechtes und auch des Numerus, noch auch eine so nahe Verbindung zwischen dem Nomen und einem anderen Redetheil bedingen, als etwa die zwischen der Handlung und der handelnden Person, welcher auch im Semitischen eine einheitliche Verbalform entspricht. Demgemäfs wird denn auch, indem der sprachliche Ausdruck das zu bezeichnende Verhältnifs fein symbolisiert, der Casus nicht durch Veränderung des Wortes selbst bezeichnet, sondern dadurch, dafs dessen Beziehung zu einem andern durch die Wortstellung oder durch Präpositionen ausgedrückt wird. Ersteres ist fast ausschliefslich der Fall, wenn die Beziehung am unmittelbarsten ist, also wenn ein Nomen zu einem andern im Genitiv, zu einem Verbum als nächstes Object im Accusativ steht; wenn das Nomen durch ein Pronomen ersetzt ist, so wird dieses in solchen Fällen mit Nomen und Verbum zu einem Wortganzen verbunden. Die übrigen Casus werden durch Präpositionen ausgedrückt, die zum Theil zu einem blofsen Vorsetzconsonanten verkürzt sind. Aehnlich hat sich die Bezeichnung des Comparationsverhältnisses gestaltet. Während die semitischen Sprachen die absolute Inten-

sität, einer Thätigkeit oder Eigenschaft, d. h. die Intensität, welche eine Steigerung des Begriffes an sich enthält, viel bestimmter und regelmäſsiger, als die indogermanischen Sprachen, nämlich durch Verdoppelung eines oder mehrerer Wurzelconsonanten, bezeichnen : so haben sie für die relative Intensität, welche nur in Vergleichung mit einem anderen Gegenstande, der dieselbe Eigenschaft besitzt, hervortritt, keine besondere Wortform, sondern nur die Bezeichnung durch eigenthümliche syntaktische Verbindung mit dem verglichenen Gegenstande. Der Semite spricht nicht von einem *gröſseren* und *gröſsesten* an sich, sondern nur von *einem groſsen vor Andern* und von *dem groſsen unter den Andern*, d. h. unter allen Andern, und auch die im Arabischen häufig, im Hebräischen wenigstens noch in einzelnen Worten vorkommende Adjectivform mit einem dem Stamme vorgesetzten *a* (אַכְזָב u. a.) bezeichnet an sich nur die absolute Intensität und wird zur Comparativ- und Superlativbezeichnung ebenfalls erst durch die syntaktische Verbindung. Wenn der den semitischen Sprachen eigenthümliche Ausdruck für Casus und Comparation hauptsächlich durch jenen scharf unterscheidenden Verstand bedingt ist, welcher nicht gestattet, daſs ein keine Modification der materiellen Wortbedeutung einschlieſsendes sprachliches Verhältniſs durch eine besondere Wortform ausgedrückt werde, während die vorherrschende Neigung der Indogermanen für plastische Geschlossenheit und Ausbildung des Wortes über jenes Bedenken sich hinaussetzt: so tritt dagegen in der Art des Ausdrucks für Tempus und Modus die andere Eigenthümlichkeit des semitischen Geistes hervor, das Vorwiegen der erregten Subjectivität. Die verschiedenen Zeiten und Modalitäten, welchen der Verbalbegriff unterliegt, erscheinen den Semiten nicht als bestimmte objective Verhältnisse, und statt sie durch zahlreiche bestimmte Verbalformen auszudrücken, begnügt er sich, abgesehen vom Infinitiv und Imperativ, mit nur zweien, von welchen die eine die Thätigkeit als eine der

Einwirkung des Subjects entnommene, mithin vollendete, die andere sie als noch unter jener Einwirkung stehend, mithin als noch unvollendet, darstellt; mit feiner Symbolik wird bei der ersteren die Personbezeichnung hinten an die Verbalwurzel angehängt, um die Thätigkeit als eine fertige zu bezeichnen, bei der letzteren dagegen tritt sie vor die Wurzel, um deren Begriff als durch den Einfluſs des Subjects noch bedingt darzustellen, so daſs nur die Bezeichnung für Genus und Numerus der Verbalwurzel angehängt wird. Und nicht genug, daſs der Semite sämmtliche Tempus- und Modusverhältnisse des Verbums unter den Unterschied des Vollendeten und Unvollendeten zusammenfaſst: sogar diese allgemeine Unterscheidung wird durch die beiden entsprechenden Grundformen des Verbums nicht mit objectiver Festigkeit ausgedrückt, sondern ist von dem Standpunkte des Subjectes abhängig, so daſs, jenachdem dieses mit Lebhaftigkeit in die Vergangenheit oder Zukunft sich versetzt, die in Wirklichkeit bereits vollendete Handlung als eine erst werdende, und die zukünftige als eine bereits geschehene dargestellt werden kann. Einzelne Analogieen, welche im Indogermanischen vorkommen, verschwinden im Vergleich mit dem, was im Semitischen herrschender Sprachgebrauch ist. Wie nun hiernach bei der semitischen Verbalbildung der Ausdruck unter den Einfluſs des Subjectiven gestellt erscheint, durch welchen die Feststellung ganz bestimmter Formen für bestimmte objective Verhältnisse verhindert und Alles in lebendigem Flusse erhalten wird; so muthet ganz besonders das semitische Verbum auch dem Hörer und Leser eine lebendigere subjective Betheiligung zum Behufe des Verständnisses zu: in den indogermanischen Sprachen hat jedes Wort seine ganz bestimmte Bedeutung, die semitischen verlangen, um verstanden zu werden, daſs der Hörer in die jedesmalige gesammte Situation sich versetze und den ganzen Gedanken lebendig reproduciere.

In Bezug auf den verschiedenen Gebrauch der *Mittel* der *Wortbildung* und *Wortbiegung* ist der Unterschied zwischen den semitischen und den indogermanischen Sprachen auch von den ausgezeichnetsten Sprachforschern nicht selten zu sehr zum Nachtheile der Semiten und überhaupt zu schroff dargestellt worden. So behauptet z. B. selbst W. v. Humboldt, daſs in den semitischen Sprachen die Vocale ausschlieſslich zur Flexionsbezeichnung verwandt würden, während sie doch auch der Wortbildung dienen, daſs „sie ihre Wortformen und zum Theil ihre Wortbeugungen fast ausschlieſslich durch Veränderung im Schooſse der Wörter selbst bilden“, während doch die äuſseren Ansätze an Wortbildung und Flexion einen sehr bedeutenden Antheil haben, und daſs endlich, wo solche Ansätze zur Wortbiegung verwandt werden, wie die Präpositionen zur Casus-, die Pronomina zur Personenbildung, dieſs nicht durch eigentliche Flexion geschehe, sondern durch Anfügung (Agglutination) „solcher Buchstaben und Sylben, welche die Sprache als für sich bestehend anerkennt“ [26]), während doch auch im Semitischen die grammatischen Anhängesylben isoliert in vollkommen gleichem Zustande nicht vorkommen, die semitische Art, die Casus auszudrücken, aber überhaupt nicht unter den Begriff der Flexion oder Agglutination, sondern unter den eines syntaktischen Verhältnisses fällt. Das Wahre ist, daſs die semitischen Sprachen so gut, wie die indogermanischen, der sämmtlichen angeführten Mittel der Wortbildung und Flexion sich bedienen, aber allerdings auf

---

[26]) Vgl. W. v. Humboldt, a. a. O. S. 192. 90. 320. Auf das richtige Maaſs ist der Unterschied zwischen den semitischen und indogermanischen Sprachen zurückgeführt von Bopp in der 2. Ausg. der vergleichenden Grammatik, §. 107 u. 108, und namentlich von Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache des Alten Bundes, §. 4 u. 5, vgl. §. 107 u. 119; doch ist auch von Humboldt selbst, namentlich S. 313 ff., der im Allgemeinen zu stark hervorgehobene Unterschied im Einzelnen bedeutend ermäſsigt.

eine sehr verschiedene, ja im Ganzen geradezu entgegengesetzte Weise. Die oben aufgestellte Reihe dieser sprachlichen Mittel stellt nämlich zugleich einen Fortschritt vom Innerlicheren und Geistigeren zum Aeufserlicheren und Stofflicheren dar. Die innere Vocalveränderung ist das innerlichste und geistigste Mittel; an der Eigenschaft der Innerlichkeit nimmt die Wiederholung der Wurzelconsonanten Theil, hat aber bereits einen materielleren Charakter; mit der äufseren Vermehrung durch unselbständige Ansätze geht die Evolution des Wortes in Aneignung über, welche dann ihre höchste Kraft entwickelt, wenn das Wort selbständige Wörter als Mittel näherer Bestimmung sich unterwirft und verbindet. Während nun in den indogermanischen Sprachen der innere Vocalwechsel eine untergeordnete Rolle spielt und auch von der Wiederholung der Wurzelconsonanten ein nur beschränkter und vereinzelter Gebrauch gemacht wird, offenbart sich in der Zusammensetzung die höchste Kraft und Vollendung ihres Organismus. Umgekehrt finden sich von der Zusammensetzung selbständiger Wörter in den semitischen Sprachen kaum einige unscheinbare Anfänge, dagegen wird die Verdoppelung der Wurzelconsonanten in weit gröfserer Ausdehnung und Consequenz angewandt, und vor Allem ist ihnen der umfangreichste und mannigfaltigste Gebrauch des inneren Vocalwechsels charakteristisch. Am meisten Gemeinsames zwischen beiden Sprachstämmen findet sich in der Aneignung äufserer unselbständiger Elemente als Vorsätze oder Endungen, mögen sie nun nie selbständige Redetheile gewesen seyn, oder nur auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Sprachentwicklung ihre Selbständigkeit eingebüfst haben. Ganz entschieden also machen die Indogermanen von den äufseren und materiellen, die Semiten von den inneren und geistigen Mitteln der Sprachbildung einen vorherrschenden Gebrauch, und schon in diesem allgemeinen Gegensatze offenbart sich wieder der Unterschied des indogermanischen und semitischen Geistes.

Jener verräth eine vorherrschend plastische Anlage, eine auf das Object gerichtete extensive Richtung, worin er mit gröfster Freiheit die mannigfaltigsten Mittel herbeizieht, um den sprachlichen Ausdruck zur möglichst vollkommenen Darstellung seines Objectes zu machen; dieser hat vorherrschend musikalischen Sinn, haftet fester an der ursprünglichen subjectiven Anschauung, und sucht deren Modificationen nur durch verschiedene Färbung des ihr entsprechenden Wortes und durch Benutzung der Elemente auszudrücken, welche dieses selbst darbietet: der indogermanische Sprachgeist zeichnet sich aus durch die Mannigfaltigkeit der von ihm angewandten Mittel und durch die organisatorische Kraft, womit er sie sich dienstbar macht, der semitische durch die Sinnigkeit, Feinheit und Consequenz in der Zurathehaltung der weniger zahlreichen Mittel, deren Gebrauch die ihm eigenthümliche Selbstbeschränkung ihm gestattet. Wie diese Eigenschaften im Einzelnen sich ausprägen, mag wenigstens noch durch einige Andeutungen hervorgehoben werden.

Von den geringen Anfängen der Wortzusammensetzung im Semitischen können wir füglich absehen; unter den drei übrigen Mitteln der Wortbildung und Flexion ist die *Vocalveränderung* dasjenige, in dessen Anwendung die semitische Spracheigenthümlichkeit am charakteristischsten sich offenbart. Diese grofse Bedeutung der Vocalveränderung hat, gemeinschaftlich mit der anderen Haupteigenthümlichkeit der semitischen Sprachen [27]), den dreiconsonantigen Stämmen, ihren letzten Grund in der feinen und scharfen Unterscheidung, womit die Bezeichnung des eigentlichen Grundstoffes der Bedeutung den Consonanten, die Modification derselben den Vocalen überlassen wird: die Forderung, mit Hülfe der Consonanten allein die verschiedenen Grundanschauungen auszudrücken, macht jene

---

[27]) Humboldt, a. a. O. S. 315.

gröfsere Zahl von Stammconsonanten nöthig, und da auf deren Zusammenfafsbarkeit zu einer Sylbe keine Rücksicht genommen wird, ziehen diese wieder eine reichere Vocalisation nothwendig nach sich, die dann zu charakteristischer Verwendung um so mehr auffordert, als sie selbst aus der Beachtung der charakteristischen Eigenthümlichkeit des Vocalismus im Gegensatze zur Consonanz ursprünglich hervorgegangen ist. Wie bereits angedeutet, scheint es uns nicht ganz glücklich ausgedrückt zu seyn, wenn Humboldt [28]) die verschiedene Function der Consonanten und Vocale im Semitischen auf folgende Weise unterscheidet: „Consonant und Vocal enthalten nicht zusammen die Bedeutung der Wörter, sondern *Bedeutung* und *Beziehung* sind ausschliefslich, jene den Consonanten, diese den Vocalen zugetheilt.“ Denn wenn von der Beziehung im Gegensatze zur Bedeutung geredet wird, so denkt man zunächst an Modificationen, welche an dem Worte durch Beziehung auf äufsere Momente, wie die Zahl der fraglichen Gegenstände, die Zahl und Stellung der handelnden Personen u. dgl., hervorgebracht werden, also zur Flexion gehören; im Semitischen aber dient die innere Vocalveränderung — und darin verräth sich gerade der feine semitische Sprachsinn — vorzugsweise auch zur Bezeichnung innerer Modificationen der Wortbedeutung selbst. Es wird nämlich durch dieses Mittel die gemeinsame Wurzel näher bestimmt zur Bezeichnung eines Verbal- oder eines Nominalbegriffs, und innerhalb dieser beiden wird wieder der Unterschied des Transitiven und Intransitiven, des noch mit dem Verbum eng verbundenen Particips und Infinitivs und des eigentlichen Adjectivs und Substantivs auf dieselbe Weise bezeichnet; auch zur Unterscheidung des Abstracten und Concreten und zur Bildung von Diminutiven wird die Vocalisation verwandt, wiewohl hierzu, zumal im Hebräischen, auch gewisse

---

[28]) a. a. O.

Endungen und zum Theil schon vorwiegend dienen. Von den Verhältnissen, welche unter den Begriff der eigentlichen Flexion fallen, wird der Unterschied des Activums und Passivums durch die Verschiedenheit der Vocale bezeichnet, weſshalb Ewald treffend nur von einer activen und passiven Aussprache redet. Am klarsten und durchgängigsten liegt dieſs noch im Arabischen vor, während im Hebräischen die passive Aussprache des einfachen Verbalstammes obsolet geworden und die durch einen äuſseren Vorsatz gebildete ursprünglich reflexive Form an die Stelle getreten ist und im Aramäischen jene feine Unterscheidungsweise sich in noch höherem Grade verloren hat. Ihren Grund hat sie darin, daſs der Semite das active und passive Verhältniſs nicht als eine äuſserliche Beziehung des Verbalbegriffs, sondern, gleich dem Gegensatze des Transitiven und Intransitiven, als eine innere Modification dieses Begriffes selbst auffaſst. Aehnliches gilt in Bezug auf den Unterschied der vollendeten und unvollendeten Handlung, und darum trägt auch zum Ausdrucke dieses Unterschiedes die Vocalveränderung wenigstens bei, wiewohl er sein charakteristischstes Symbol in der verschiedenen Anwendung der Pronominalzusätze findet, welche entweder dem Ausdrucke der fertigen Handlung nach, oder dem Ausdrucke der in ihrem Werden von dem persönlichen Momente noch bedingten vorgesetzt werden.

Der Vocalveränderung steht das Mittel der *Wiederholung der Wurzelconsonanten* an Innerlichkeit am nächsten. In den indogermanischen Sprachen tritt dieses Mittel nur sporadisch in einzelnen Wörtern (Singsang, murmur u. s. w.), durchgängiger nur in der Reduplication des Verbums auf, während die Semiten auch von ihm einen ausgedehnteren und consequenteren Gebrauch machen, so daſs fast für alle mögliche Combinationen — wenn auch für einige nur vereinzelte — Belege sich finden, von der Verdoppelung des ganzen Stammes bis zur Verdoppelung eines einzigen

Consonanten. Am nächsten lag, als die hörbarste, die Verdoppelung des mittleren Radicals und diese ist bekanntlich Hauptcharakter des regelmäfsigen verbalen Steigerungsstammes geworden und von diesem aus auch in die Nominalbildung eingedrungen. Mit demselben feinen Sinne nun für die Symbolik des sprachlichen Ausdruckes, welcher das geistigere Mittel des das Wort verschieden beleuchtenden und färbenden Vocalwechsels zur Bezeichnung der verschiedenen Modificationen der Grundbedeutung benutzt hat, wird die materiellere Consonantenverdoppelung zur Bezeichnung einer quantitativen Vermehrung oder Steigerung, der Wiederholung oder der Intensität, verwendet. An den Begriff wiederholter, gesteigerter Thätigkeit schliefst sich dann leicht der einer besonders wirksamen Thätigkeit, also des Causativen, an, doch ist dieser Begriff erst ein secundärer, indem sonst, wenn es sich darum handelt, nicht die Steigerung der Handlung in sich, sondern ihre Wirkung nach aufsen, oder auch ihre Rückwirkung auf das handelnde Subject, also das Causative oder das Reflexive, zu bezeichnen, diefs auch nicht durch innere Vermehrung, sondern durch äufsere Zusätze, wie im Hiphil, Niphal und Hithpael, ausgedrückt wird. Im Ganzen aber beruht auf der consequenten und gleichmäfsigen Durchbildung der Verbalbegriffe durch diese verschiedenen sogenannten Conjugationen ein Hauptvorzug der semitischen Sprachen und es ersetzt ihnen dieser zum Theil den Mangel an Zusammensetzungen, namentlich mit untrennbaren Präpositionen, welchem sie andererseits durch Bildung besonderer Wurzeln zu begegnen suchen müssen, wie eine Vergleichung von *gehen, sich ergehen, hineingehen, herausgehen,* mit הָלַךְ, הִתְהַלֵּךְ, בּוֹא, יָצָא u. s. w. ergibt. Auf der Bildung solcher für uns unter eine Grundbedeutung fallenden, aber deren verschiedenen Nüancierungen entsprechenden Wurzeln beruht ein die semitischen Sprachen vor den indogermanischen auszeichnender Reichthum, und auch das ist charakteristisch, dafs dieser Reichthum besonders in den Ausdrücken für die

inneren Zustände und Thätigkeiten des Gemüthes sich entfaltet.

Die *Vermehrung des Stammes durch äufsere Ansätze* dient zwar neben dem Vocalwechsel, wie schon gelegentlich angedeutet, auch zur Unterscheidung der verschiedenen Arten der Nomina und Verben, welche als eine innere Modification der Wurzelbedeutung unter den Begriff der Wortbildung fällt; als Hauptgebiet aber bleibt für sie doch der Ausdruck für die rein formellen Modificationen, welche der Begriff durch seine Beziehung nach aufsen, auf andere Begriffe erfährt, also die eigentliche Flexion, die Bezeichnung des Numerus im Nomen und des Tempus, der Person und des Numerus im Verbum. Die sogenannten Plurales fracti des Arabischen sind keine eigentlichen Plurale, sondern eigne Collectivbegriffe, ihre Entstehung fällt also nicht der Wortbiegung, sondern der Wortbildung anheim, und dafs der allerdings materielle Unterschied des Männlichen und Weiblichen nicht durch innere Modification des Wortes, sondern durch die Endung ausgedrückt wird, erklärt sich daraus, dafs die ursprünglichen Bezeichnungen von Gegenständen, welche unter den Geschlechtsunterschied fallen, diesen Unterschied noch nicht berücksichtigten, dafs sie dann, als diese Rücksicht eintrat, für das Masculinum als das nächstliegende verwendet wurden, und bei der inneren Abgeschlofsenheit, welche sie erlangt hatten, für das Femininum nur die Bezeichnung durch die Endung übrig blieb.

Nach diesem Allen dürfte es als bedenklich erscheinen, wenn Humboldt [29]) den semitischen Sprachen eine minder „lebendige Unterscheidung des Bedeutungs- und Beziehungsausdrucks“ ,als den indogermanischen, zuschreibt. Allerdings fällt die die Grundanschauung einer Gruppe von Vorstellungen ausdrückende Wurzel im Semitischen

---

[29]) a. a. O. S. 319.

nicht so unmittelbar in's Ohr, weil hier die Wurzel überhaupt unaussprechbar ist; aber eben indem jene Grundanschauungen durch reinconsonantische Wurzeln, ihre inneren Modificationen durch den inneren Vocalwechsel und ihre äufseren Beziehungen durch äufsere Ansätze ausgedrückt werden, zeigt sich vielmehr eine so scharfe und feine Unterscheidung des Bedeutungs- und Beziehungsausdrucks, wie wohl in keiner anderen Sprache. Auch stimmt diefs ganz zu der verschiedenen Richtung beider Volksstämme. Der Indogermane ist ganz dem Object zugewendet, diesem gerecht zu werden, braucht er mit Freiheit alle sich darbietenden Mittel; dagegen haftet die subjective Innerlichkeit des Semiten fester an dem sprachlichen Ausdruck selbst, in welchem der Eindruck des Objects auf das Subject sich spiegelt und bildet ihn nach den in ihm liegenden Bedingungen weiter aus. Der feinspaltende Scharfsinn aber, womit diefs geschieht, ist dieselbe die Form von dem Inhalte, das eigentlich Charakteristische von dem Unwesentlichen unterscheidende Kraft, um deren willen auf die Semiten gewartet werden mufste, damit sie die verwirrende Mannigfaltigkeit der Bilderschrift mit einem genialen Blick in eine einfache und bequeme Buchstabenschrift umwandelten, und mit welcher sie den grofsen Geldverkehr durch das einfache Mittel des Wechsels begründet haben und bis heute beherrschen.

Diese feine und consequente Wahl und Anwendung der Mittel, um die Wurzel, worin der Sprachgeist den ersten Totaleindruck des Objects einmal fixiert hat, zum Behufe der Wortbildung und Wortbiegung weiter innerlich zu beleuchten und äufserlich zu gestalten, bezeichnet denn auch zugleich die Gränze, welche die sprachbildende Kraft der Semiten nicht zu überschreiten vermag. Nicht in gleichem Grade, wie der unterscheidende Scharfsinn, ist bei ihnen die Fähigkeit ausgebildet, die inneren Zusammenhänge der objectiven Verhältnisse und ihre Abhängigkeit von einander zu erkennen und auszudrücken. Wenn in

Folge hiervon schon das semitische Verbum neben seinem organisch entwickelten eigenthümlichen Reichthum an besonderen Formen für die verschiedenen Abwandlungen des Verbalbegriffs eine auffallende Dürftigkeit im Ausdrucke des Tempus und Modus zeigt: so tritt jene Schwäche noch viel deutlicher in der *Satzbildung* hervor. Von der logischen Schärfe und organisatorischen Energie, womit der römische Sprachgeist die verschiedenen Arten und Grade des Zusammenhangs und der Abhängigkeit der Gedanken unterscheidet, in dem verschiedenen Verhältnifs der Sätze sie abspiegelt und diese zum kunstvollen Bau seiner Periode zusammenfafst, von der wunderbaren Feinheit, womit der Grieche die feinsten Nüancierungen jener Bezüge durch seine Partikeln ausdrückt, hat der Semite keine Ahnung. Unmittelbar, wie ein äufseres Ereignifs im Geiste des Subjects sich abspiegelt, oder ein Gedankenbild in der Seele emportaucht, wird es in der Sprache wiedergegeben; einfach werden die Sätze aneinander gereiht, und was an genauer Bezeichnung ihrer inneren Verhältnisse fehlt, das sucht der Redende durch den Ausdruck der lebhaftesten subjectiven Betheiligung an dem Dargestellten zu ersetzen. Wie darum, nach Göthe's Bemerkung, Judensprache immer etwas Pathetisches hat, so muthet auch die Einfachheit der semitischen Satzbildung und Satzfügung wieder dem Hörer und Leser eine lebhaftere subjective Theilnahme, ein lebendigeres Sichversetzen in die jedesmalige Situation zu, damit ihm auf diesem Wege doch klar werde, was die Sprache bestimmt auszudrücken unterläfst. So verräth sich auch in dieser Rücksicht die vorherrschend subjective Richtung der semitischen Volksthümlichkeit; und eben darum hat die Sprache der Semiten mehr lyrische und dichterische, als epische und rednerische Urstoffe [30]); denn was den Dichter und zumal den lyrischen

---

[30]) Ewald, Lehrbuch, S. 30. Die ganze Stelle, in welcher der Grundcharakter der semitischen Sprachen mit classischer Bündigkeit

Dichter eigentlich macht, das ist ja nach dem Ausspruch unseres gröfsten Dichters gerade „das von einer Empfindung ganz volle Gemüth."

Im nächsten Zusammenhange mit den seither beschriebenen Eigenthümlichkeiten der semitischen Sprachen und in entfernterem mit der Stabilität des semitischen Geistes und Lebens überhaupt, welche aus der Abgeschlossenheit des Subjectes gegen die wechselnden Verhältnisse der Aufsenwelt hervorgeht, steht endlich *die Stabilität der semitischen Sprachen.* Die Selbstbeschränkung im Gebrauche der Mittel des sprachlichen Ausdruckes, welche der Semite in Folge seiner klaren und scharfen Verständigkeit sich auferlegt hat, die Genauigkeit, womit die Anwendung jener Mittel bestimmt ist, ganz besonders aber der Umstand, dafs der gesammte wesentliche Inhalt der Sprache von Anfang an in dem unwandelbar festen Elemente der Consonanten niedergelegt ist, und dem freier gelassenen Mittel der Vocalisation nur die Bestimmung des minder Wesentlichen übrig bleibt, alles dieſs schliefst gröfsere Veränderlichkeit im Bereiche der Wortbildung und Wortbiegung aus; die Einfachheit der Satzbildung aber erlaubt auch in diesem Gebiete keine reichere Entwicklung. Dafs

---

dargestellt wird, stehe hier als passender Schluſs für die obigen Erörterungen : „Wie der ganze Geist der Semiten, ihre Dichtkunst und Religion, so hat auch ihre Sprache im Gegensatz zum Mittelländischen und noch mehr zum Türkischen mehr die leichte Bewegung und Erregung des Herzens und Gemüthes, als die eng aber schwer zusammenfassende arbeitsam steife Ruhe und Weite des Gedankens, mehr lyrische und dichterische, als epische und rednerische Urstoffe. Die semitische und besonders hebräische Sprache ist nicht so sehr, wie das Sanskrit, ein reinster, ruhigster Abdruck des Gedankens geworden und fügt sich nicht so leicht zur vollkommensten Genauigkeit und Schärfe des Begriffes : sie steht noch um eine Stufe der Ursprünglichkeit und alterthümlichen Einfalt näher, hat aber dagegen auch den Vorzug der wärmsten Empfindung und kindlichsten reizendsten Herzlichkeit, so wie der schöpferischsten Ursprünglichkeit und lieblichsten Anschaulichkeit."

übrigens in beiden Beziehungen die semitischen Sprachen im Laufe der Zeit einige Veränderung erfahren haben, soll hiermit nicht geläugnet, vielmehr soll zugestanden werden, daſs die Vorstellungen von der Stabilität der semitischen Sprachen oft übertrieben gewesen sind; vergleicht man aber einerseits das Hebräische aus dem ersten Jahrhundert nach dem Exil mit dem der mosaischen Zeit, oder die heutige arabische Schriftsprache mit der Sprache der ältesten arabischen Historiker oder auch des Koran selbst, und andererseits unser heutiges Deutsch mit dem aus der Zeit Karl's des Groſsen, oder auch nur das Latein Cicero's mit dem der zwölf Tafeln, das Griechisch der Alexandriner mit dem des Xenophon oder Thucydides, so sind die dort wahrnehmbaren Veränderungen gegen die hier hervortretenden Unterschiede völlig verschwindend. Einiges kommt allerdings auch auf Rechnung des Umstandes, daſs die uns vorliegenden Literaturen semitischer Völker von Anfang an unter dem Einflusse heiliger Schriften sich entwickelt haben.

Fortsetzung. Kunst und Wissenschaft.

Nach dieser ausführlicheren Darstellung der Eigenthümlichkeit des semitischen Geistes, wie diese aus seinem charakteristischsten Producte, aus der semitischen Sprache, sich ergiebt, können wir bei der Nachweisung seiner Offenbarung in *Kunst* und *Wissenschaft* uns kürzer fassen. Wenn unter *Wissenschaft* im allgemeinsten Sinne die Erforschung und Darlegung der letzten Gründe und des Zusammenhanges unserer Erkenntnisse zu verstehen ist, so läſst sich nach dem bereits Bemerkten ohne Weiteres voraussetzen, daſs den Semiten für eigentliche Wissenschaft das Organ fehlt. Lebendiges Interesse für die mannigfaltigen Objecte und für genaue, in sich selbst befriedigte Erforschung ihres Wesens und Grundes und ihres gegenseitigen Zusammenhangs, die darauf gegründete Vorstellung von einem Kosmos, einem einheitlichen, wohlgeord-

neten, organisch gegliederten Weltganzen und endlich das diesem Weltganzen entsprechenden Gedankenganze eines wissenschaftlichen Organismus, das Alles sind Prärogative des indogermanischen Geistes. Der Semite hat kein Interesse für „das Ding an sich", er fragt nur nach dem, was es für ihn bedeutet. Er kennt nicht jenen uneigennützigen und doch rastlosen Wissenstrieb, welcher die Welt in all ihren Weiten und Tiefen zu erkennen trachtet, sondern läfst die Dinge an sich herankommen und beruhigt sich dabei, dafs ihre letzte Ursache dem Menschen unergründlich und die Erkenntnifs ihres Wesens und Zusammenhanges doch über menschliches Wissen hinaus sey: die Formeln „Gott ist grofs!" und „Gott weifs!", womit der Muhammedaner bis heute alle eindringenderen Fragen, welche das Leben oder die Neugierde an ihn stellt, kurzer Hand abschneidet, sind für die ganze semitische Anschauungsweise charakteristisch [31]). Wo daher die Semiten, wie es namentlich von Seiten der Araber geschehen ist, an wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen Untersuchungen einen gröfseren Antheil genommen haben, da ist es, wie z. B. in Persien, durch Berührung mit indogermanischen Elementen und insbesondere dadurch geschehen, dafs sie die von andern Völkern verschmähte Erbschaft der griechischen Philosophie angetreten haben. Doch verläugnet sich auch hierbei ihre Eigenthümlichkeit nicht. Dafs ihnen bei dem Bestreben, den Geist der occidentalischen Philosophie sich anzueignen und wiederzugeben, ihre Sprache hinderlich gewesen sey [32]), ist richtig, und ein System von der Freiheit und Selbständigkeit, wie das von Spinoza, konnte in einer semitischen Sprache unmöglich seinen Ausdruck finden; doch ist auch diese Sprache eben nur das Product desselben, auf speculatives

---

[31]) Renan, a. a. O. S. 10.

[32]) Ebendas. S. 18.

Denken und wissenschaftliche Untersuchung von Haus aus nicht angelegten Geistes. Der diesem Geiste eigenthümliche Subjectivismus des unmittelbaren Gefühls und des spaltenden Verstandes, der in der Sprache einen so charakteristischen Ausdruck gefunden hat, tritt auch in der Form theosophischer Willkürlichkeiten und überfeiner Begriffsspaltungen in den philosophischen Bemühungen der Semiten hervor. Von den hebräischen und arabischen Scholiasten ist Manches zu lernen in Bezug auf die scharfe Begränzung der Wortbedeutung und auf genaue Unterscheidung der Begriffe von Synonymen, oder von verschiedenen Wörtern desselben Stammes; aber ein lebendiges Eingehen in den Gedanken des Schriftstellers und eine lebendige Reproduction desselben sucht man bei ihnen vergebens, und überhaupt ist das Gebiet exegetischer, juristischer, dogmatischer, casuistischer Haarspaltereien dasjenige, worauf der Semite mit Vorliebe und mit besonderem Glück sich bewegt. Die ursprüngliche und angemessenste Form des Ausdrucks für die semitische Weisheit ist aber überhaupt nicht die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung, sondern der einfache Denkspruch, welcher eine einzelne subjective Erfahrung unmittelbar ausspricht, und in dessen meist antithetischer Form auch der spaltende Verstand und der spielende Witz seine Befriedigung findet.

Besonders deutlich offenbart sich die Volksthümlichkeit der Semiten in ihrem Verhältnisse zur *Kunst* [33]). Was zunächst die *bildende Kunst* angeht, so ist diese bei den indogermanischen Völkern ebenso ausgezeichnet durch die reiche Fülle ihrer Schöpfungen, welche in allen von jenen Völkern bewohnten Gebieten dem Blick unwillkürlich sich aufdrängt, als durch die regelmäfsige Stätigkeit ihrer

---

[33]) Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, I, S. 236 ff.; III, S. 321 ff. — Gerhard, Ueber die Kunst der Phönicier, Berlin 1848. — Nott and Gliddon, Indigenous races of the earth. Philadelphia 1857, p. 124—138.

Entwicklung, womit sie mit der Architektur begann und von dieser dann die Sculptur und die Malerei allmählich zur Selbstständigkeit sich loslösten. Wie wenig dagegen die Semiten für die bildende Kunst von Haus aus Neigung und Fähigkeit besafsen, kann schon daraus ermessen werden, dafs in Palästina, dem Wohnsitze eines so hochgebildeten semitischen Stammes, so aufserordentlich wenige Ueberreste originaler Kunstdenkmäler sich finden, ein Umstand, der in den geschichtlichen Katastrophen allein, welche das Land trafen, keineswegs seine genügende Erklärung findet, dem aber der Mangel an geschichtlichen Nachrichten über früher etwa vorhandene Kunstschöpfungen bedeutsam zur Seite steht. Auch wird diesem doppelten Mangel nur wenig abgeholfen, wenn man, wozu man eigentlich kein Recht hat, wiewohl es fast herrschend geschieht [34]), die hamitischen Phönizier den Semiten beizählt; denn auch die Phönizier zeichneten sich, als ein ächtes Handelsvolk, nicht durch originelle Kunstschöpfungen aus, sondern ihr künstlerisches Verdienst um das Alterthum bestand im glücklichsten Falle in der Aneignung und Verbreitung ausländischer, in der früheren Zeit assyrischer und tyrrhenischer, in der späteren griechischer, Kunstformen und beschränkte sich auf technische Behandlung einiger Stoffe (Erz, Gold und Elfenbein, Glas und Purpur) [35]). Mit dieser technischen Virtuosität unterstützten sie denn auch die Israeliten bei dem Bau des salomonischen Tempels, der doch nur in grofsartigerer Weise ausführte, was der wesentlichen Anlage nach die Israeliten selbst schon bei der Stiftshütte dargestellt hatten. Die *Architektur* ist eben von den bildenden Künsten diejenige, welche dem Menschen sich aufdrängt, auch wenn er sie nicht sucht. Sie wird von dem Bedürfnisse, dem

---

[34]) Auch von Schnaase a. a. O. und von F. Pulszky bei Nott und Gliddon a. a. O.

[35]) Gerhard, a. a. O. S. 21.

religiösen oder dem physischen, gefordert, und wo der Mensch aus den Banden der Natur nur einigermaſsen zu geistiger Freiheit sich emporgerungen hat, da freut er sich, das, was dem Bedürfnisse dienen soll, auch zu schmücken. Der Semite nun, bei seiner einseitigen Richtung unmittelbar auf den nächsten Zweck, welchen das Subject sich setzt, findet nicht die Ruhe, welche nöthig ist, um in dem ganzen Gebäude zugleich auch den Gedanken hervortreten zu lassen, welchem es dient, damit in vollständiger gegenseitiger Durchdringung des sinnlichen Materials und des geistigen Gehaltes ein wahres Kunstwerk entstehe. Vielmehr tritt in dem semitischen Bauwerke dessen Bestimmung, im heiligen die symbolische Bedeutung jedes Einzelnen, im profanen die Beziehung auf das Bedürfniſs des physischen Lebens, mit zu nackter Absichtlichkeit hervor, als daſs eine freie Kunstschöpfung entstehen könnte; auch in der heiligen Baukunst will der Semite nur bedeutungsvoll bauen, nicht schön, und er begnügt sich, dem unschönen Ganzen um seiner heiligen Bedeutung willen den äuſseren Schmuck prächtiger Farben und kostbarer Zeuge und Metalle beizufügen. Noch weniger liegt in der semitischen Eigenthümlichkeit zur Ausbildung der *Sculptur* eine Aufforderung. Der Semite, welcher den äuſseren Gegenständen nur in soweit Aufmerksamkeit schenkt, als sein persönliches Interesse durch sie berührt wird, und welcher ihre Gestalt nicht einmal einer eingehenderen Betrachtung würdigt, findet noch weniger einen Anlaſs in sich selbst, diese Gestalt äuſserlich darzustellen : ein Porträt erscheint ihm als eine die concentrierte Innerlichkeit der Subjectivität beeinträchtigende Entäuſserung derselben, als ein Diebstahl, der an dem eigensten Selbst des Menschen verübt wird [36]; und selbst auf Thiere dehnt dieses eigenthümliche Zartgefühl sich aus [37]. Die wenigen im Alten Testament

---

[36]) S. Anm. [43]).

[37]) Renan, a. a. O. S. 12 : „Un Musulman, a qui Bruce montrait

erwähnten, vom theokratischen Standpunkte unverwerflichen Sculpturen hängen, abgesehen von der von Mose in der Wüste errichteten ehernen Schlange [38]), mehr oder weniger mit der Architektur zusammen; so die Cherubsbilder an der Bundeslade und im Tempel [39]), die zwölf gegossenen Rinder, welche das eherne Meer im Vorhofe des Tempels trugen [40]), und die vierzehn Löwen am Throne Salomos [41]). Unter diesen sind die Cherubim bei weitem die wichtigsten, und ihre aus mancherlei Wesen zusammengesetzte Gestalt, welche auch die moderne Kunst, sobald sie der Ueberlieferung treu blieb, nicht zu einem wahrhaft schönen Ganzen auszubilden vermochte, zeigt wieder recht deutlich, wie sehr die Rücksicht auf das Schöne von der auf das symbolisch Bedeutsame überwogen wurde [42]). Zugleich beweisen diese Bildwerke, dafs das Bilderverbot des mosaischen Gesetzes nur auf zur Verehrung aufgestellte Bilder sich bezog und keineswegs in der Ausschliefslichkeit zu verstehen ist, in welcher das spätere Judenthum es deutete [43]), dafs somit auch aus ihm und aus den ähnlichen

---

un poisson peint, après un moment de surprise, lui fit cette question : „„Si ce poisson, au jour du jugement, se lève contre toi et t'accuse en ces termes : Tu m'as donné un corps, mais point d'âme vivante; que lui répondras-tu ?““

[38]) 4. Mos. 21, 8 f.

[39]) 2. Mos. 25, 18 ff.; 37, 7 ff. — 26, 1; 36, 8. 35; 1 Kön. 6, 23 ff. 32. 35.

[40]) 1 Kön. 7, 25.

[41]) 1 Kön. 10, 19 f.; 2 Chr. 9, 19 f.

[42]) Dafs auch die indische Kunst, ja die orientalische überhaupt, vom Symbolischen zum eigentlich Kunstschönen nicht vollständig durchdringt, verkenne ich keineswegs; doch zeigt sich dort theils in der lebendigen und sehr fruchtbaren Freude an der Hervorbringung von Schöpfungen der bildenden Kunst, theils in der idealisierenden Nachahmung der Natur, welche auch durch die abstruseste Symbolik nie völlig verdrängt wird, wenigstens ein Streben nach jenem Ziele, wie es dem Semiten von Haus völlig fremd ist.

[43]) Vgl. Josephus, a. i. 17, 6, 2; b. i. 2, 9, 2; 2, 10, 4.

Verboten des Koran der Mangel an Werken der bildenden Kunst bei den Semiten nicht erklärt werden kann. Vielmehr ist das geringe Interesse für die bildende Kunst unmittelbar aus derselben Grundeigenthümlichkeit erwachsen, welche auch den semitischen Stamm vor andern zur Aufnahme des Glaubens an den Einen, bildlosen Gott befähigte, aus jener gegen die Mannigfaltigkeit der umgebenden Objecte spröde oder siegreich sich behauptenden subjectiven Innerlichkeit, die in ihrer allzulebhaften Erregtheit zur plastischen Abbildung eines Gegenstandes die erforderliche Ruhe nicht findet. Darum kam auch das semitische Heidenthum über rohe Idole nicht hinaus, welche zwar den Zweck erfüllten, der Verehrung einen sichtbaren Gegenstand darzubieten, auf Kunstschönheit aber keinen Anspruch machten; und andererseits war das Bilderverbot des Koran nicht im Stande, Perser und Türken abzuhalten, der angeborenen Lust an Bildern und Farbenschmuck selbst bis in die Handschriften des heiligen Buchs hinein zu folgen, während der ernste Araber solchen profanen Zierrath bis heute verschmäht [44]). Dieſs leitet zu der Beobachtung über, daſs nur wo ausländische Einflüsse einwirkten die bildende Kunst auf semitischem Gebiete ausnahmsweise einen höheren Aufschwung genommen hat. So erklärt sich die assyrische Kunst aus der auf das östliche Gränzland der Semiten bedeutsam einwirkenden indo-

---

[44]) Pulszky, a. a. O. S. 130 f. : „The Arabs, even before Mohammed, had few or no idols of human form, no plastical art and no pictures; at the same time, that the Kur'ân could not prevent the Perso-Affghân Mussulmans, both the Sheeâ and the Sunnee, to continue drawing and painting, and even sculpturing reliefs. Down to the present day, portraits are painted at Delhi and Cabool and Teherân by true believers, without any religious scruples; whereas the Arab envoy of the Sultan of Morocco to Queen Victoria, whose daguerrotype was taken without his knowledge at Claudet's in Regent Street, felt himself both insulted and defiled for having had his form „„stolen from him"", as he expressed himself."

germanischen Nachbarschaft, die Baudenkmäler von Petra sind Werke der späten griechischen, die von Palmyra der späteren römischen Architektur, und auch die zum Theil so imposanten Schöpfungen der muhammedanischen Baukunst schliefsen doch nur an Formen sich an, welche die Sieger bei den von ihnen besiegten Völkern vorfanden [45]), allerdings nicht, ohne jene Formen mit der phantastischen Willkür einer launenhaften Subjectivität theilweise zu durchbrechen und umzugestalten. Eine Hauptrolle spielt dabei jene phantastische Verzierung, welche schon durch den Namen der Arabeske auf den semitischen Boden hinweist, dessen recht charakteristisches Erzeugnifs sie ist; denn als ein an keine natürliche Gestalt sich anlehnendes reines Product des abstracten subjectiven Geistes, in welchem mit der lebendigsten Phantasie der consequenteste Scharfsinn sich paart, repräsentirt sie auf eine recht prägnante Weise die Grundeigenthümlichkeit und die Haupteigenschaften des semitischen Geistes. Die Arabeske stellt denn auch der semitischen *Malerei* ihre höchsten Aufgaben, die damit an den Dienst der Architektur durchaus gebunden bleibt [46]).

---

[45]) Schnaase, III, S. 332.

[46]) Ewald (Rec. von Renan's angeführter Schrift, Gött. gel. Anz. 1855, S. 1790) bemerkt: „Dafs ein grofser Völkerstamm, in einigen der schönsten Theilen der Erde wohnend, und schon in den frühesten Zeiten durch hohe Bildung ausgezeichnet, kein Geschick für die Künste der bildenden Hand habe, kann wohl kaum ernstlich gemeint seyn und würde sich durch die Spuren der uralten phönikischen und babylonischen Kunst leicht widerlegen lassen." Nach den obigen Darlegungen müssen wir doch auf dieser Meinung in allem Ernste bestehen und glauben nicht, dafs sich, bei den angeführten Einschränkungen, etwas Haltbares dagegen vorbringen läfst. Zu ihrer Bestätigung führen wir noch die treffenden Bemerkungen von Schnaase an. A. a. O. S. 255 heifst es in Bezug auf die Ansicht, welche den Mangel an Werken der bildenden Kunst aus dem Verbot des Dekalogs ableitet: „Der Grund dieses Mangels, da er nicht ein so äufserlicher seyn kann, mufs also im Inneren des Nationalcharakters liegen. In

Wenn sonach der semitische Geist mit seiner dem inneren Leben des bewegten Subjectes selbst zugewandten centripetalen Richtung weder Fähigkeit, noch auch nur Neigung für diejenigen Künste hat, welche ihren Inhalt in bleibender äuſserlicher Gestalt aus körperlichem Stoffe für das Auge im Raume darstellen; so würden ihm dagegen die Künste bleiben, welche des geistigeren Mittels des Tones und des gesprochenen Wortes sich bedienen, um unter dem Gesetze der Zeitfolge die den Geist nach einander bewegenden Vorstellungen und Gedanken und den Wechsel der Stimmungen des Gemüthes selbst durch Vermittlung des ideelleren Sinnes des Gehörs dem Geiste vernehmbar zu machen. Das unsichtbare innere Leben des Geistes fällt als Thätigkeit nothwendig unter den Begriff des zeitlich sich Entwickelnden, und schon darum ist das entsprechendste Ausdrucksmittel für ihn allein das immaterielle, nicht im Raume sich ausbreitende, sondern verschiedene Zeitmomente nacheinander füllende Moment des Tones und Lautes; auſserdem vermag nur das Wort

---

allen Aeuſserungen desselben, namentlich auch in der Poesie, können wir ihn erkennen. Gerade das, was die Stärke, die Schönheit dieser Poesie ist, lieſs selbst den Wunsch des äuſseren Bildes nicht aufkommen und würde den Versuch, wenn man ihn hätte wagen wollen, vereitelt haben. Wir können es mit einem Worte aussprechen : ihre Phantasie ist zu bewegt, die Bewegung ist zu heftig, zu stark, zu kühn, um die ruhige Ausführung des plastischen Bildes zu gestatten. Jede bildliche Vorstellung, welche der Seele vorgeführt wird, erweckt sogleich eine neue, welche jene erste verdrängt; entweder diese genügt nicht völlig für den metaphorischen Zweck, und die zweite wird daher herbeigerufen, um sie zu ergänzen, oder sie erinnert durch die Vielseitigkeit ihrer Erscheinung an etwas Anderes, das eine Beziehung auf den Gegenstand hat und daher ebenfalls hervortritt und die erste Vorstellung verdunkelt.“ Und zusammenfassend S. 262 : „Ruhiges Verhältniſs, Gleichmaſs, Symmetrie und Form waren hier gleichgültig; Bewegung, Rhythmus, Gegensatz und Zweck herrschten und lieſsen jene nicht aufkommen. Es zeigt sich der Gegensatz der bewegten Künste, Poesie und Musik, gegen die ruhigen, für jene war eine Fülle der Anlagen, für diese Mangel.“

dem Gedankeninhalte bis in seine innerste Tiefe und seine feinsten Verzweigungen zu folgen, in dem es begleitenden Tone klingt die Seele des Redenden nach und spricht unmittelbar zu der des Hörenden, und wo der Ton zu selbständiger Kunstdarstellung verwandt wird, da ist sein Gegenstand eben das innerste Leben des Gemüthes, in welchem alle geistigen Vermögen vereinigt sind und alle Anschauungen und Eindrücke zu einer Grundstimmung sich sammeln. Ton und Wort also bilden den entsprechendsten, vollständigsten und unmittelbarsten Ausdruck des inneren Lebens; und die Künste, welche dieser Darstellungsmittel sich bedienen, die *Musik* und *Poesie*, sind recht eigentlich die Künste der bewegten subjectiven Innerlichkeit. Daſs ihnen der semitische Geist in Folge seiner eigenthümlichen Richtung sich werde zugewandt haben, läſst sich von vornherein erwarten, und wird durch das geschichtlich Vorliegende auf das Vollkommenste bestätigt : bis auf den heutigen Tag ist dem Araber das in künstlicher Rede sich offenbarende freie Spiel der Phantasie die liebste Erholung, und die Gabe der Rede und Dichtkunst erscheint ihm nicht minder ruhmwürdig, als kriegerische Tapferkeit.

Doch ist auch hier noch eine Einschränkung zu machen. Auch von den drei Grundformen der Poesie nämlich setzen die *epische* und *dramatische* Dichtung ein Interesse für die Aufsenwelt, eine Selbstentäufserung des Subjectes und ein hingebendes Eingehen in andere Individualitäten und die objectiven Verhältnisse ihres eigenthümlichen Wollens, Thuns und Erlebens voraus, wie es mit der einseitigen und verschlofsenen Innerlichkeit des Semiten sich nicht verträgt. Während daher in der Poesie der indogermanischen Völker Epos und Drama durchaus vorherrschen, auch die lyrische Poesie, z. B. in den Götterhymnen, noch eine entschieden epische Färbung an sich trägt und allmählich erst dem Epos und Drama gegenüber gröfsere Selbständigkeit gewinnt, ist der Grundcharakter der

semitischen Dichtung durchaus lyrisch [47]). Vor Allem ist hier hervorzuheben, dafs *kein einziges semitisches Volk ein*

---

[47]) Auch hiergegen bemerkt Ewald a. a. O. S. 1790 f. mit Bezug auf Renan: „Nicht erst unser Verf., auch vielerlei Schriftsteller neuerer Zeit, namentlich in Deutschland, haben behauptet, den Semiten sey epische Dichtung von vorn an unmöglich gewesen: dieses hat viel Schein, und ist näher betrachtet doch ohne allen Grund. Wir besitzen jetzt nicht mehr die alten Gedichte der Phöniken oder der Babylonier, Aramäer, Araber und Assyrer: aber dafs alle diese Völker einst von der einen Seite eine eigenthümliche Mythologie und damit den ersten, von der andern eine reiche Heldengeschichte und damit den zweiten Grundstein aller epischen Dichtung besafsen, sollte heute nicht mehr bezweifelt werden. Sogar die Araber der Wüste hatten einst ihre Göttersage, wie ich bereits 1844 an der Sage von Sâlich in Qorâne nachwies: und wenn ein phönikisches Urgedicht von der Heraklessage aus dem Nebel der Zeiten wieder auftauchte, würden wir uns wenig zu wundern haben. Aber freilich empfing alle Göttersage und daher alle epische Dichtung durch das Emporkommen der strengen Eingottslehre im Volke Israel seit Mose einen mächtigen Stofs: wenigstens die ältere Art von epischer Dichtung konnte nun in diesem einzelnen semitischen Volke nicht länger bestehen, und eine neue, der höheren Religion entsprechende, mufste sich erst wieder von vorne an bilden. Allein dieses geschah allmälig wieder, wie ich anderwärts nachgewiesen habe, eine ganz neue höhere Kunst ächt epischer Erzählung bildete sich in Israel aus, lange bevor seine Religion mit der zarathustrischen in eine engere Verbindung kam und dann von dieser desto leichter die Handhaben einer Kunst annahm, welche sich schon wieder kräftig und eigenthümlich genug unter ihm ausgebildet hatte. Von dem Stofse freilich, welchen später der Islâm aller epischen Dichtung beibrachte, konnte sich diese nur durch eine äufserliche Nachahmung persisch-griechischer Dichtung erholen, allein der durch die Schuld des byzantinischen Christenthums entstandene Islâm bezeichnete auch nach dieser Richtung hin nur den Anfang aller Vernichtung geistigen Lebens, und es wäre höchst ungerecht, diese späte Entartung als etwas dem Geiste der Semiten wesentlich Anhaftendes zu betrachten.“ Diese Bemerkungen sind wohl nur durch die Besorgnifs hervorgerufen worden, es möge die Ansicht, gegen welche sie gerichtet sind, bis zur Verkennung aller epischen Elemente im Semitischen übertrieben werden; denn an einem anderen Orte, wo er die Meinung zu bekämpfen hatte, dafs die epische Poesie überall die älteste sey, hat sich Ewald selbst ganz im Sinne jener Ansicht sehr bestimmt und treffend ausgesprochen (die poet. BB. des Alten Bundes, I, S. 14 ff.): „— es giebt auch Völker, denen

Nationalepos hat. Den Stoff eines solchen bietet die nationale Götter- und Heldensage, und an Elementen dieser

---

epische Poesie gänzlich fremd geblieben ist — — die semitischen Völker gehören dahin; und unstreitig ist es von vorn herein eine merkwürdige Erscheinung, dafs epische Poesie diesen in demselben Grade fehlt, in welchem sie die indogermanischen Völker auszeichnet. Da Völker von übrigens verschiedenster Bildung bei diesem und jenem Stamme, Hebräer und Araber, Griechen und Inder hierin sich unabhängig begegnen: so kann die letzte Ursache dieses grofsen Unterschiedes nur in einer Grundverschiedenheit des Characters dieser beiden Stämme liegen, der sich gerade bei der epischen Poesie vermöge ihres eigenthümlichen Wesens so stark äufsern mufste. Denn bei ihr kehren zwar die oben erklärten Bedingungen aller Poesie wieder: ein lebendiger Gedanke bleibt einzeln in des Dichters Phantasie stehen, und zwar hier ein Gedanke der aus frischer Erinnerung an grofse Geschicke eines Landes oder Helden einem Dichter mitten in dem Volke entgegen kommt, welches diese Geschicke erfahren hat. Allein das neue und besondere ist hier, dafs der Dichter seine eignen Empfindungen verläugnend die Wahrheit dieses Gedankens durch ruhige, erschöpfende Erzählung darstellt, und so durch stilles beschauliches Eingehen in die fremden Thaten und Dinge die Begeisterung seines Innern mäfsigt. Nun ist eben diese geduldige, langathmige Ruhe und Zurückgezogenheit des Denkens, das straffe Ansichhalten dichterischer Begeisterung, die in weiter Umspannung dennoch klar und sich gleich bleibende besonnene Kunst dem Semiten eben so fremd als dem Indogermanen nahe und leicht; Raschheit des Gefühls und der That, Innigkeit und Lebendigkeit eines einfachen, leichterregten beweglichen Sinnes, höchste Spannung und schnelle Abspannung der Phantasie steht mehr dem Semiten zu, der ein geborner Lyriker ist aber kein Epiker. Und dazu kommt dem Epiker, um den höheren Gedanken in der Wirklichkeit erfüllt zu zeigen, die schöne Heldenvorstellung von der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, eine reiche, ausgebildete und wieder bildsame Mythologie zu Hülfe: während die Religion der Semiten, besonders der Hebräer, im Gegentheil sehr ernst und streng, ihre Mythologie sehr einfach und flüchtig war, ohne der dichterischen Vorstellung viel Spielraum zu lassen. So blieben denn die Stoffe, aus deren Vereinigung sich bei Griechen und Indern epische Poesie bildete, bei den Hebräern mehr einzeln ohne lebendige Verbindung neben einander: dichterische Gedanken, Erzählung und Sage, mythologische Vorstellung. Einige spätere Psalme 78. 105. 106, welche den Versuch wagen die alte erhabene Geschichte in ein dichterisches Kleid zu werfen, sind mehr aus beschränkten Lehrzwecken als aus wahrer Epik

fehlt es allerdings auch den Semiten nicht ganz. Aber um diese Elemente zu einem wirklichen Epos zu verarbeiten, ja um sie nur zu einem tauglichen Stoff eines solchen zu gestalten, ist eine unbefangene Freude an der Mannigfaltigkeit individueller menschlicher Gestalten, an der Darstellung des objectiven Verlaufes menschlicher Handlungen und Schicksale erforderlich, wie sie den Semiten nicht eigen ist. Seine Mythologie ist dürftig, weil sie keinen reichen Götterhimmel menschenähnlicher und menschenähnlich wirkender, zu dem Menschen in unmittelbarste persönliche Beziehung tretender göttlicher Persönlichkeiten, sondern nur Repräsentanten allgemeiner Begriffe der grofsen Gegensätze von Zeugen und Empfangen, Schaffen und Zerstören, Leben und Tod kennt. Uebereinstimmend findet sich auch in der semitischen Heldensage nicht jene Mannigfaltigkeit eigenthümlicher und bestimmt ausgeprägter Heldencharaktere, die, „jeder brav in seiner eignen Weise", in gegenseitiger Unterstützung, oder im Kampfe sich begegnen und den Hauptreiz des indogermanischen, vor allem des griechischen Epos ausmachen : was den semitischen Helden macht, ist, wie bereits früher angedeutet, die rücksichtslose Gewaltthätigkeit, womit er, was ihm entgegensteht, überwältigt, oder die finstere Resignation, womit er vor der Ungunst der Welt sich zurückzieht und abschliefst, die mafslose Freigebigkeit, womit er sein Besitzthum preisgiebt, oder die stumme, in sich selbst befriedigte Fassung, womit er entbehrt, und solche Eigenschaften genügen nicht, um jenen Reichthum an eigenthümlichen Heldengestalten zu schaffen, welchen das Epos

---

geflossen; und erst durch den Einfluſs der zarathustrischen Religionen kommen mehr epische Stoffe in die Dichtung, wie das Buch Job und noch mehr das Buch Tobith zeigt, fast eben so wie unter den alten Arabern und ächten Muhammedanern die Epik etwas ganz Fremdes bleibt, unter den muhammedanischen Persern aber sogleich wieder mit Macht und Erfolg sich erhebt."

erfordert. Bei dem israelitischen Volke insbesondere sind die nationalen Ueberlieferungen, welche ungefähr dem Stoffe der indogermanischen Nationalepen entsprechen, in dem Pentateuch und dem Buche Josua enthalten, als der Darstellung der Vorgeschichte Israels, in welcher die Bedingungen einer eigentlich geschichtlichen Existenz erst zu Stande kommen, die Ausscheidung aus der Masse anderer Nationen, die Entstehung eines nationalen Grundgesetzes, die Besitznahme eines eignen Landes. Aber man überzeugt sich leicht, dafs diese ernsten patriarchalischen Gestalten in ihren, wenn auch höchst bedeutsamen und zum Theil grofsartigen, doch im Ganzen sehr einfachen Verhältnissen wenig geeignet sind, die Helden einer vielbewegten epischen Dichtung zu werden. Und so stellt denn das Alte Testament jene Vorgeschichte vielmehr in schlichter Prosa dar, das Einzelne nach dem Gesetze jenes Pragmatismus zusammenstellend, welchen man ganz passend als den theokratischen bezeichnet hat, weil er die Tendenz hat, nachzuweisen, wie alles Geschehene unter der besonderen Leitung Gottes geschehen ist : Gott ist der eigentliche Held dieser Geschichte, die Erzväter sind nur die Werkzeuge seiner leitenden Hand, an sich minder bedeutende und untereinander in Absicht auf persönliche Eigenschaften und Schicksale sehr ähnliche Persönlichkeiten. Auch in Erzählungen aus späterer Zeit, wie Ruth, Esther, Tobith u. a., in welchen schon eine freiere, mehr künstlerische Erfindung, Gestaltung und Darstellung sich zeigt, läfst doch jene pragmatische Tendenz die unbefangene Freude an der Darstellung des Ereignisses selbst nicht aufkommen, welche der eigentlichen epischen Dichtung wesentlich ist. Allerdings liegt nun der Gedanke nahe, dafs im Alten Testamente ursprünglich in dem Volke vorhandene epische Stoffe erst durch den Monotheismus zerstört oder zurückgedrängt worden seyen. Allein bei näherer Betrachtung ergiebt sich, dafs der Mangel an epischem Interesse eine Eigenthümlichkeit des gesammten

semitischen Geistes bildet, die nur durch die alttestamentliche Religion eine eigenthümliche Gestaltung erhalten hat : auch das semitische, insbesondere das arabische Heidenthum hat kein Epos geschaffen, während umgekehrt selbst der schroffe Monotheismus des Islam die zu ihm sich bekennenden Perser nicht hindern konnte, die ihnen als Indogermanen eigene epische Anlage reich und glänzend zu entwickeln; dafs die Araber wiederum unter den von dieser Seite ihnen zugeführten epischen Stoffen nur des Märchens mit Vorliebe sich bemächtigten, welches dem freien Spiel der Phantasie keine objective Schranke setzt, ist gleichfalls charakteristisch. Wie aber grofse geschichtliche Ereignisse, welche bei anderen Völkern Anlässe zu epischen Dichtungen geworden seyn würden, von der semitischen Poesie behandelt werden, davon geben der Lobgesang Mose's über Pharao's Untergang im rothen Meere [48]) und das Siegeslied der Debora [49]) belehrende Beispiele : es wird darin zwar der äufseren Ereignisse gedacht, aber sie werden nicht ruhig in ihrem objectiven Verlaufe dargestellt, sondern nur als Anlässe zu lyrischen Ausbrüchen des Siegesjubels benutzt, ganz wie es in den Mu'allakât und anderen arabischen Heldenliedern der alten und auch noch der neuesten Zeit der Fall ist, wo in den Regel der Achilleus seinen eignen Homer macht, indem er, was er vollbracht, in stolzem Selbstgefühl und triumphierendem Hohn über die Feinde auch im Liede verherrlicht. Zwar giebt es auch im Alten Testamente zwei freie Dichtungen, welche auf epischer Grundlage zu ausgedehnterem Umfange planvoll sich entwickeln, das Buch Hiob und das Hohelied; indem sie aber den epischen Stoff nur als Faden benutzen, um lyrische Ergüsse, sey es des von tief eingreifenden religiösen und sittlichen Problemen, sey es des von Liebe bewegten Gemüthes, daran anzuknüpfen,

---

[48]) 2. Mos. 15.

[49]) Richt. 5.

dienen gerade jene Dichtungen dazu, die entschieden lyrische Grundrichtung der hebräischen Poesie zu bestätigen. Aus dieser Richtung erklärt es sich auch, wenn beide Dichter auch insofern auf der epischen Grundlage die Subjectivität sich wieder geltend machen lassen, dafs sie ihre Reflexionen oder ihre Gefühlsstimmungen nicht unmittelbar darlegen, sondern verschiedene Personen redend einführen, in deren Wechselreden die verschiedenen Momente des eignen Denkens und Fühlens hervortreten, ähnlich wie in den Dichtergeschichten der Araber, wie sie z. B. das Kitâb-'al'agâni enthält, oder in ihren Heldenromanen, wie in dem von Antara, oder in ihren Makâmen die Erzählung nur als Anlafs dient, die poetischen Ergüsse und Redekunststücke einzuführen, an welchen das wesentliche Interesse haftet. Dadurch zeigen Hiob und Hoheslied zugleich, inwieweit die hebräische Poesie etwa dem Drama sich nähern konnte; wie aber beiden Gedichten zur epischen Dichtung die unbefangene Freude an der Darstellung des objectiven Verlaufes der Ereignisse an sich fehlt, so fehlt ihnen zum Drama, dafs dieses, bei völligem Zurücktreten des Dichters, nicht blofs in Wechselrede, sondern wesentlich in Wechselhandlung sich entwickelt, welchen die Rede nur vorbereitend, begleitend und erklärend zur Seite tritt. Auch mufs ja der dramatische Dichter, der ein Ereignifs nicht blofs erzählt, sondern es vor unsern Augen geschehen läfst, noch in höherem Grade, als der epische, die Gabe der Selbstentäufserung besitzen; und andererseits fehlt es unter den Semiten so sehr an jener Mannigfaltigkeit von Individualitäten mit verschiedenen Anlagen, Auffassungen und Richtungen, auf welchen gerade der Conflict und das Interesse des Dramas beruht, dafs sogar moderne Dichter nicht im Stande gewesen sind, alttestamentliche Persönlichkeiten, sobald nur die Ueberlieferung mit einiger Treue festgehalten wurde, auf eine ein lebhafteres Interesse erweckende Weise dramatisch zu verwenden. Obgleich daher Hiob und Hoheslied allerdings auf der Gränze stehen, wo die

Lyrik sich mit Epos und Drama berührt, so sind doch auch sie nach ihrem vorherrschenden Charakter fortwährend der lyrischen, das eine der lyrisch-reflexiven, das andere der lyrisch-melischen, Poesie zuzuzählen.

Bleibt sonach den Semiten allein die lyrische Poesie als in engerem Sinne die des erregten Subjectes, so dürfen wir weiter selbst der semitischen Lyrik vor der anderer Völker einen subjectiven Charakter zuschreiben. Insofern nämlich die subjective Stimmung des Dichters doch jederzeit einen äufseren Anlafs hat und in dem Ausdrucke jener Stimmung auf diesen mehr oder weniger Beziehung genommen wird, kann auch die reine Lyrik einen mehr oder weniger objectiven Charakter annehmen. Ganz abgesehen nun von der Art, wie z. B. die indischen oder griechischen Götterhymnen mit epischem Inhalt völlig gesättigt sind, bringt es der semitische Lyriker auch nicht zu jener Detailmalerei in der Darstellung der ihn erregenden Verhältnisse und aller Nüancierungen der dadurch in ihm erregten Gefühle, wie wir sie etwa in Göthe's oder Rückert's Lyrik bewundern. Auch hierzu fehlt es dem Semiten an der erforderlichen Ruhe der Welt- und Selbstbetrachtung. Er versteht es nicht, seine äufsere Naturumgebung, die ganze Situation, in welcher er sich bewegt, zu beleben, indem er sie gleichsam zur Mitleidenschaft mit seinem bewegten Gemüthe herbeizieht, noch andererseits dadurch, dafs er die Aufsenwelt zum Symbol seiner Gefühle macht, diese auf objectiv anschauliche Weise auszudrücken. Der Semite bleibt bei dem unmittelbaren Ausdruck der Grundstimmungen des leidenschaftlich bewegten Herzens stehen, die er nur ganz einfach, so weit es eben zum Verständnisse nöthig ist, auf die veranlassenden Umstände bezieht, auch diese nur mit grofsen Zügen malend. Dabei treibt ihn das Bewufstseyn, der Fülle seines Gefühls und der Bedeutung des bewegenden Gegenstandes durch den unzulänglichen Ausdruck nicht gerecht zu werden, das Nächste und das Entfernteste herbeizuziehen,

um sich deutlich zu machen, und namentlich Vergleichungen zu gebrauchen, welche, wie z. B. die des Hohenliedes, unserer Ansicht vom Passenden oft sehr wenig entsprechen. Dem plastischen Sinne des Indogermanen nämlich tritt der verglichene Gegenstand sofort in seiner Ganzheit in lebendiger Anschaulichkeit vor die Seele, und die Vergleichung erscheint als unpassend, wenn dieses Ganze zu dem durch sie zu veranschaulichenden Begriff in einem auffallenden Mifsverhältnifs steht; während die Innerlichkeit des Semiten immer nur diesen einen Begriff vor Augen hat und das eine Moment, welches dem verglichenen Gegenstande mit diesem Begriffe gemein ist, und darum durch die dieses begleitenden unzutreffenden Momente nicht gestört wird. Gerade durch diese Tiefe und Stärke ihrer inneren Erregung und durch die grofsartige Allgemeinheit und Weite ihres Gefühls und Ausdrucks ist die semitische Poesie von Haus aus zur religiösen Lyrik besonders geeignet, für welche denn auch, nachdem das israelitische Volk die höhere Weihe der Jahvehreligion empfangen hatte, in den Psalmen des Alten Testamentes der für alle Zeiten mustergültige Typus hervorgetreten ist [50]). Indem nun

---

[50]) Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Aesthetik, III, S. 456 f.: „Die Griechen haben es innerhalb ihrer gottesdienstlichen Feierlichkeiten nicht lange bei solchen blofsen Ausrufungen und Anrufungen bewenden lassen, sondern sind dazu fortgegangen, dergleichen Ergüsse durch Erzählung bestimmter mythischer Situationen und Handlungen zu unterbrechen. — — Durchgreifender finden wir diesen Schwung der Erhebung, dieses Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subject das Endziel seines Bewufstseyns und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, alles Ruhmes und Preises findet, in vielen erhabeneren Psalmen des Alten Testamentes.“ Nachdem als Beispiele der 33. und 29. Psalm angeführt sind, heifst es weiter: „Solch eine Erhebung und lyrische Erhabenheit enthält ein Aufsersichseyn, und wird deshalb weniger zu einem sich Vertiefen in den concreten Inhalt, so dafs die Phantasie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren liefse, als sie sich vielmehr nur zu einem unbestimmten Enthusiasmus steigert, der das dem Bewufstseyn Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung zu bringen ringt.

eine so geartete Lyrik über den Ausdruck der allgemeinsten Grundstimmungen des Gemüthes, wie sie Gegenstand der musikalischen Darstellung werden können, selbst nicht weit hinausgeht, fordert sie die *Musik* von selbst zur Begleitung auf; andererseits aber ist auch die semitische Musik immer vorzugsweise begleitende geblieben : zur Schöpfung eines in sich abgeschlossenen und reich gegliederten, selbständigen musikalischen Ganzen, welches, wie unsere Symphonieen, im reichen Wechsel der Stimmungen und der sich gegenseitig ergänzenden oder antwortenden Instrumente gleichsam ein musikalisches Epos oder Drama darstellt, ist der Semite seiner Natur nach ebenfalls nicht befähigt.

Schlufs. Religion.

Fassen wir aus den bisherigen Erörterungen den Ertrag für die Bestimmung des unterschiedenen Charakters der semitischen und indogermanischen Völker kurz zusammen, so ergibt sich als eigenthümliche *Anlage* des Semiten ein überwiegender, „scharfsinnig und spitzfindig sondernder Verstand", verbunden mit einer ausgezeichneten Energie des subjectiven Empfindens und Wollens; den Indogermanen dagegen charakterisiert die mit der lebendigsten schaffenden Phantasie gepaarte, vielseitigst organisierende freie Vernunftthätigkeit; und auf dem Grunde dieser verschiedenen Anlagen bildet sich denn dort die *Richtung* auf innere Concentration des Subjectes hervor und auf dessen Sicher-

---

In dieser Unbestimmtheit kann sich das subjective Innere seinen unerreichbaren Gegenstand nicht in beruhigter Schönheit vorstellen, und seines Ausdrucks im Kunstwerke geniefsen; statt eines ruhigen Bildes stellt die Phantasie die äufserlichen Erscheinungen, die sie ergreift, ungeregelter, abgerissen zusammen, und da sie im Innern zu keiner festen Gliederung der besonderen Vorstellungen gelangt, bedient sie sich auch im Aeufseren nur eines willkürlicher herausstofsenden (?) Rhythmus."

stellung gegen die beeinträchtigenden Einwirkungen der Aufsenwelt, während hier das Subject sich freut, in unbefangener Hingebung an dieselbe von ihren mannigfaltigen Eindrücken sich anregen zu lassen. Wenn ein um die Pädagogik sehr verdienter Philosoph als die beiden Ziele vollendeter menschlicher Bildung mit Recht einerseits die „Vielseitigkeit des Interesse“ und andererseits die „Charakterstärke der Sittlichkeit“ bezeichnet hat, so finden wir in die Verfolgung der Gesammtaufgabe des menschlichen Geistes die beiden hervorragendsten Völkerstämme in der Art sich theilen, daſs bei den Indogermanen die Vielseitigkeit des Interesse, bei den Semiten die Charakterstärke der Sittlichkeit überwiegend hervortritt. Während nun die gesammte geistige *Anlage* eines Volkes in seiner *Sprache* ihren vollständigsten Ausdruck findet, so spricht sich die *Richtung* seines ganzen persönlichen Lebens in der *Religion* am prägnantesten aus, und insofern kann die Religion als eine noch charakteristischere Aeufserung der Volksthümlichkeit gelten [51]). Nach dem Bisherigen ist von vornherein zu vermuthen, daſs, im Gegensatze gegen die Neigung der Indogermanen, das Wesen Gottes in der Natur untergehen und, ihrer Mannigfaltigkeit entsprechend, auch seine Einheit auseinanderfallen zu lassen, die Semiten, einem eingeborenen Zuge folgend, vielmehr darauf gerichtet seyn werden, das Mannigfaltige unter gewisse allgemeine Begriffe zusammenzufassen und die Selbständigkeit des göttlichen Wesens der Creatur gegenüber zu behaupten. *Ist dieser natürliche Zug der semitischen Volksthümlichkeit stark genug gewesen, um sie geradezu zum Monotheismus zu führen?* Es ist von gröſster Wichtigkeit, über diese Frage vorerst in's Klare zu kommen.

---

[51]) E. Renan, Études d'histoire religieuse. 3. éd. Par. 1858, p. 2 : „La religion d'un peuple étant l'expression la plus complète de son individualité, est, en un sens, plus instructive que l'histoire.“

Von einem doppelten Standpunkte aus ist diese Frage bejahet worden, indem man entweder auf allgemeinen Grundsätzen über die menschliche Natur und die Entwicklung der Menschheit, oder auf geschichtlichen Thatsachen fuſste. Auf dem ersteren Standpunkte hielt man sich an den an sich unverfänglichen Grundsatz, daſs das Wahre auch das Ursprüngliche seyn müsse; daſs die durch Gottes Macht in das Daseyn getretenen und durch eigne Verkehrtheit vom rechten Wege noch nicht abgelenkten ersten Menschen schon das Wesen der wahren Gotteserkenntniſs besëssen haben, also Monotheisten gewesen seyn müſsten, und daſs alle polytheistischen Religionen nur aus einer Verdunkelung und Zerstörung dieses Monotheismus zu erklären seyen. Eine bestimmtere Gestalt gewann diese Anschauung zuerst in der Art, wie die Theologie theils in der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit als einen Bestandtheil derselben auch die richtige Gotteserkenntniſs darstellte, theils nach dem Sündenfalle den Menschen durch eine bestimmte äuſsere Offenbarung über das Wesen Gottes eine Belehrung zu Theil werden lieſs, welche vorzügsweise im Geschlechte Sem's und Abraham's durch Tradition sich fortgepflanzt habe und aus deren Verderbniſs das Heidenthum hervorgegangen sey [52]). In

---

[52]) Als Vertreter dieser Ansicht führen wir statt Aller den trefflichen Buddeus an, welcher in seinen Institutiones theologiae dogmaticae (Lips. 1723) die bezüglichen Sätze auf folgende Weise sehr klar und prägis ausspricht: „Si speciatim intellectum consideremus, imaginem Dei in *luce*, seu *cognitione*, et *sapientia* consistere deprehendimus. Luce namque divina ita perfusus erat, ut et Deum, resque divinas, pro modo equidem intellectus humani, suisque adeo limitibus circumscripti, prout tamen hoc sufficeret, recte cognosceret; et rerum quoque creatarum, quas nosse hominis intererat, naturam indolemque cognitam, atque perspectam haberet“ (p. 702). In Bezug auf die zur Erlösung der *sündigen* Menschheit gegebene Offenbarung heiſst es (p. 27): „. . . intelligitur, veram et divinam revelationem debere esse universalem, quae et *cum primo humani generis ortu*, saltem quamdiu in hocce statu homines fuerunt, inceperit, et ad omnes omnino, nemine excepto

veränderter Gestalt trat in der neueren Zeit in den philosophischen Bearbeitungen der Religionsgeschichte die Lehre von der Ursprünglichkeit des Monotheismus hervor, zuerst von Schelling [53]) angeregt und vertreten, dann auf die

---

sese extendat"; und weiter (S. 18): „Prima itaque verae, eiusdemque divinae religionis revelatae primordia in patriarchis deprehendere licet. Horum enim, ut naturali plane consentanea erat religio; ita, quae huic deerant, inter quae praecipuum erat, promissio de redemptore quodam, qui homines peccatores iterum conciliaturus erat, et quae cum eo erant coniuncta, continebat: id quod vel maxime ex sacrificiorum intelligere licebat oblatione. Ea vero per primum hominem, Adamum ad eos pervenerat revelatio, et orali traditione ad posteros ab iis propagabatur"; und endlich (p. 33): „Traditione vero ista, aeque ac ratione, naturalis religionis fonte, hinc inde corrupta, exorta est religio gentilis." Vgl. J. A. Fabricii bibliographia antiquaria. Hamburgi 1770, p. 322 f., wo auch die auf jene Ansicht bezügliche ältere Literatur aufgeführt ist.

[53]) In „Philosophie und Religion" und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (Tübingen 1803), wo S. 167 ausgesprochen ist, „dafs der erste Ursprung der Religion überhaupt, so wie jeder andern Erkenntnifs und Cultur, allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Daseyn schon Ueberlieferung war." S. 168 f. heifst es: „Es giebt keinen Zustand der Barbarey, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten, zu zeigen, wie auch jene, in einem Zustande der Wildheit lebenden, Völker nur von dem Zusammenhange mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Cultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so dafs diefs Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war;" vgl. F. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg 1808, S. 89 ff. Eine Kritik dieser Ansichten giebt von seinem Standpunkte aus Hegel in der Einleitung zu seiner „Philosophie der Geschichte" (Berlin 1837) S. 55 ff.; er schliefst mit dem Satze: „Alles dieses sind Voraussetzungen, die weder eine historische Begründung haben, noch, indem wir ihrem beliebigen, aus dem subjectiven Meinen hervorgegangenen Ursprung den Begriff entgegenstellen dürfen, je eine solche erlangen können"; vgl. Stuhr,

Darstellung der Mythologie namentlich von Creutzer angewandt, welcher sein Grundprinzip bündig mit folgenden Worten ausspricht: „Meinen Hauptsatz aber halte ich in seiner ganzen Ausdehnung . . . fest. Es ist die Grundlehre von einer anfänglichen reinen Erkenntnifs und Verehrung Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblafsten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhalten. [54])“ Aus einem wiederum verschiedenen Gesichtspunkte hat endlich Ewald [55]) um deswillen angenommen, die Religion der Erzväter sey monotheistisch gewesen, weil „das Göttliche als Person und Einheit zu fassen ansich überall das nächste“ sey. Man kann dieser auf Gründe der religionsgeschichtlichen oder der psychologischen Entwicklung gestützten Ansicht von der Ursprünglichkeit des Monotheismus unbedenklich beipflichten, ja man wird hinzufügen müssen, dafs auch bei den stärksten Verirrungen der religiösen Vorstellung immer noch ein Keim jenes ursprünglichen

---

die Religionsformen der heidnischen Völker, I, 1835, S. XX ff. Die beste Widerlegung seiner eigenen und der durch ihn veranlafsten Creuzer'schen Theorie von der reinen, monotheistischen Urreligion hat später Schelling selbst gegeben, namentlich durch die Unterscheidung des relativen und absoluten Monotheismus, in seiner „Einleitung in die Philosophie der Mythologie.“ 1856 (Sämmtl. Werke. 2. Abth. 1. Bd.), S. 126 ff.

[54]) F. Creuzer, Symbolik und Mythologie, 1. Theil, 2. Aufl. Leipzig und Darmstadt. 1819, S. XI f., vgl. S. 150 ff.

[55]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 1. Bd. 2. Ausg. Göttingen. 1851. S. 420; vgl. Lengerke, Kenaan, S. 237: „In Abrahâm versetzten die Israeliten und Araber den Anfang ihres religiösen Bewufstseyns, obwohl dem Götzen- und Naturdienst auch anderer Völker eine reinere Form des Cultus vorangieng, die aber wohl im gröfseren Theile der Menschheit zu Abrahâm's Zeit geschwunden und nur noch das Gut Einzelner, wie Malkisédek's, sein mochte. Wir haben aber ein Recht, eine reinere Form der Erkenntnifs in der Urzeit der Menschheit vorauszusetzen, denn die Präexistenz des Monotheismus im Begriff ist eine ewige und alle Religionen gehen zuletzt auf die Einheit des göttlichen Subjects zurück.“

Monotheismus vorhanden sey und daſs auf der Benutzung dieses monotheistischen Zuges gegen die ihn unterdrückenden Irrthümer die Möglichkeit beruht, Völker und Individuen aus dem Heidenthume zur Erkenntniſs Eines Gottes zu erheben; aber man darf dabei nicht vergessen, daſs in der Frage, ob den Semiten der Monotheismus von Haus aus eigen gewesen sey, etwas Anderes gemeint ist, als dasjenige, was unter jenem ursprünglichen Monotheismus zu verstehen ist. Diese Frage nämlich redet von Monotheismus als von einer im Gegensatze gegen polytheistische Irrthümer gewonnenen, also durch die Reflexion hindurchgegangenen bestimmten Vorstellung Eines Gottes. Im Wesen des menschlichen Geistes aber liegt es, daſs er, mit der unmittelbaren Wahrnehmung beginnend, erst allmählich zu einem durch Reflexion vermittelten Erkennen fortschreitet. Die Annahme, daſs der Monotheismus im Sinne unserer Frage der ursprüngliche gewesen sey, würde also geradezu der Natur des menschlichen Geistes und seiner Entwicklung widersprechen, wie denn in der That die ältere Ansicht von einer durch ursprüngliche äuſsere Offenbarung den ersten Menschen zu Theil gewordenen bestimmten religiösen Erkenntniſs jenem Widerspruche verfallen ist [56]). Vielmehr kann jener ursprüngliche Monotheismus nicht in dem bestimmten reflectirten Begriff des Einen Gottes, sondern nur in der unmittelbaren allgemeinen Ahnung des Göttlichen als eines Einheitlichen bestanden haben. Wäre die normale Entwicklung des Menschen durch die Sünde nicht gestört worden, so würde er diese Ahnung, im Unterschiede von der Mannigfaltigkeit der umgebenden Welt, rein bewahrt und sich allmählich zum klaren und bestimmten Begriff des Einen Gottes erhoben haben. Wie aber der Wille des sündigen Menschen, statt nach Verwirklichung des Einen göttlichen

---

[56]) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 4. Aufl. Bonn. 1839, §. 7, Anm. 3.

Willens zu trachten, vielmehr dem Dienste der Endlichkeit verfällt, so vermag auch die Erkenntnifs nicht den einfachen Begriff des Einen Gottes gegenüber der Mannigfaltigkeit des Endlichen festzuhalten, sondern sobald der Mensch sich bemüht, das von ihm geahnte Göttliche durch Beziehung desselben auf die ihn umgebende Welt genauer zu bestimmen, so fällt ihm die Einheit des Göttlichen in eine gröfsere oder geringere Mannigfaltigkeit einzelner Götter auseinander. So ist denn, so weit wir *geschichtlich* nachkommen können, überall, und auch bei dem semitischen Volksstamme, nicht jener von der Vernunft postulierte unentwickelte erste monotheistische Keim das Ursprüngliche, sondern der Polytheismus, und erst im Gegensatze gegen diesen tritt der Monotheismus im eigentlichen Sinne, d. h. der entwickelte Monotheismus des Begriffs hervor, dessen erster Verkünder geworden zu seyn, den ausgezeichnetsten Vorzug des semitischen Stammes bildet. Um den Monotheismus in diesem Sinne den Semiten als natürliche Stammeseigenthümlichkeit zu vindicieren, dazu kann also einerseits die Hinweisung auf jene uranfängliche Verehrung Eines Gottes nicht genügen, und andererseits verwischt man gerade die ausgezeichnete Stellung, welche die Semiten in der religionsgeschichtlichen Entwicklung einnehmen, wenn man ihren Monotheismus lediglich aus dem natürlichen Zuge des menschlichen Geistes, die Gottheit zunächst als Einheit zu fassen, erklärt, und erweist den Patriarchen eine geringe Ehre; denn über die aus jenem Zuge hervorgehende allgemeinste Ahnung des Göttlichen ist nicht blofs ihr in bestimmtem Gegensatze gegen das Heidenthum hervorgetretener entwickelter Monotheismus hinaus, sondern sogar der Polytheismus bezeichnet ihr gegenüber insoweit einen Fortschritt in der Entwicklung des Gottesbegriffs, als er das im Allgemeinen geahnte Göttliche durch Beziehung desselben auf die Welt genauer zu erkennen und zu bestimmen sucht.

Wird sonach von dem seither charakterisierten theologischen, oder philosophischen Standpunkte für den gerade mit der semitischen Volksthümlichkeit verbundenen Monotheismus nichts bewiesen, und zwar deswegen nicht, weil zu viel bewiesen wird, nämlich der Monotheismus als ursprüngliches Eigenthum der gesammten Menschheit: so läfst sich vielleicht an der Hand der Geschichte der Beweis liefern, dafs der ganze semitische Volksstamm, dem Zuge seiner natürlichen Anlage und Richtung folgend, geradezu zum Monotheismus gelangte. Die Gelehrten aber, welche diesen Beweis angetreten haben, haben theils die zahlreichen polytheistischen Elemente verkannt, welche trotz des allerdings unverkennbaren Zuges zur Anerkennung eines einzigen göttlichen Wesens in den natürlichen Religionen aller semitischen Stämme sich finden [57]), theils haben sie was erst Folge der alttestamentlichen Offenbarung ist für ein natürliches Product der semitischen Volksthümlichkeit gehalten [58]). Am vollständigsten hat

---

[57]) So Muys, a. a. O. namentlich S. 223—225. Dort heifst es: „Abgesehen davon, dafs alle Gründe der Vernunft zur Annahme einer ursprünglich monotheistischen Urreligion aufzufordern scheinen, auch abgesehen davon, dafs die geistige Religion, welche wir allein als Monotheismus bezeichnen dürfen, nicht, wie mit einem Zauberschlage aus dem Kopfe des Moses hervorgehen konnte, weil jede Religion des Alterthums nur im volksthümlichen Bewufstseyn eine Grundlage hatte, worauf sie sicher ruhen und unangefochten fortbestehen konnte, so lehrt uns auch die etymologische Wissenschaft, *dafs die gesammte altsemitische Gottesverehrung keine Naturvergötterung, sondern rein geistiger Art gewesen sey.*“ Die etymologische Beweisführung für diese Behauptung stützt sich auf den allerdings beachtenswerthen Umstand, dafs der Name des semitischen Hauptgottes keine Kräfte oder Aeufserungen des Naturlebens bezeichne. Wo bei den Semiten sich Götter und Götternamen finden, die solche Beziehungen ausdrücken, da werden sie auf indogermanische Einflüsse zurückgeführt, durch welche die von den Israeliten allein treu bewahrte altväterliche Religion bei den übrigen Semitenstämmen verunreinigt worden sey.

[58]) So z. B. wenn es in Leo's sonst sehr treffender und Lassen's Darstellung richtig modificierender Charakteristik des indogermanischen

neuerdings Renan das von diesem Standpunkte zu Sagende zusammengefafst. Er bezeichnet die Indogermanen als die polytheistische, die Semiten als die monotheistische *Race*, welche, vermöge einer von dem reichen Leben der Natur sich abwendenden natürlichen Richtung auf das Abstracte hin, ohne Reflexion und Raisonnement durch eine ursprüngliche unmittelbare innere Anschauung von Anfang an zur Erkenntnifs Eines Gottes gelangt sey [59]). Unterstützt seyen die Semiten hierbei zum Theil gewesen durch die Einsamkeit der Wüste, welche, vermöge ihrer von dem Endlichen abziehenden und auf das Unendliche hinführenden erhabenen Einförmigkeit, ihrer Natur nach monotheistisch sey, wefshalb denn auch vor Muhammed schon die Verehrung Eines höchsten Gottes die Grundlage der arabischen Religion gebildet habe [60]). So hätte sich

---

und semitischen Stammes heifst (Lehrbuch der Universalgeschichte, I, 3. Aufl. 1839, S. 34) : „Der Semiten Religion trägt überall, wo sie nicht fremden Göttern nachhuren, den Grundcharakter gerade eines der umgebenden Natur sittlich Trotz bietenden Glaubens an einen einigen persönlichen Gott, an ein höchstes sinnlich bestimmtes Wesen und an dessen Wort, wie es der Mund der Propheten verkündigt."

[59]) E. Renan, Études d'histoire religieuse. 3. éd. Paris 1858, p. 66 f. : „Il y a des races monothéistes comme des races polythéistes, et cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. . . . La nature ne joue aucun rôle dans le religions sémitiques : elles sont toutes de la tête, toutes metaphysiques et psychologiques." P. 67 : „La race sémitique . . . , guidée par ses vues fermes et sûres, dégagea *tout d'abord* la Divinité de ses voiles, et sans reflexion ni raisonnement, atteignit la forme religieuse la plus epurée que l'humanité ait connue." P. 68 : „Quand et comment la race sémitique arriva-t-elle à cette notion de l'unité divine que le monde a admise sur la foi de sa prédication? Je crois que ce fut *par une intuition primitive* et *dès ses premiers jours*."

[60]) Ders. Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques. 2. éd., p. 6 : „*Le désert est monothéiste :* sublime dans son immense uniformité, il révéla tout d'abord à l'homme l'idée de l'infini, mais non le sentiment de cette vie incessamment créatrice, qu'une nature plus

denn die semitische Race die göttliche Weltregierung niemals anders, als unter der Form einer absoluten Monarchie denken können, eine Verschiedenheit, eine Mehrheit, einen Geschlechtsunterschied in Gott vermöge der Semite nicht zu fassen, und das Wort *Göttin* würde im Hebräischen der entsetzlichste Barbarismus seyn [61]). Aus der den Semiten natürlichen Verehrung eines einzigen, die ganze Welt beherrschenden Gottes folge aber auch die ihnen gleichfalls natürliche Intoleranz gegen die Nationalgötter anderer Völker [62]). Unstreitig enthält jeder dieser Sätze etwas Wahres; aber durch Ignorierung der polytheistischen Elemente und durch Generalisierung der monotheistischen, welche sich bei den Israeliten und Muhammedanern finden, geben sie in ihrer Zusammenfassung von der Eigenthümlichkeit des semitischen Stammes in religiöser Beziehung ein Bild, welches die Geschichte nicht als richtig anzuerkennen vermag. Diese sagt uns vielmehr, daſs, wie bei allen Völkern, so auch bei den semitischen Stämmen, den Assyrern, Chaldäern, Babyloniern, Aramäern, Arabern, die *natürliche* Religion polytheistisch war, daſs die semitischen Götter viel unmittelbarer, als die Olympier des Griechenthums, Naturkräfte repräsentieren und daſs paar-

---

féconde a inspiré à d'autres races. Voilà pourquoi l'Arabie a toujours été le boulevard du monothéisme le plus exalté. Ce serait une erreur d'envisager Mahomet comme ayant fondé le monothéisme chez les Arabes. Le culte d'Allah suprême (*Allah taâla*) avait toujours été le fond de la religion de l'Arabie." Vgl. Études etc. S. 67. 273.

[61]) Histoire générale etc. S. 5 : „Cette race n'a jamais conçu le gouvernement de l'univers que comme une monarchie absolue; . . . les grandeurs et les aberrations du polythéisme lui sont toujours restées étrangères. . . . Les Sémites ne comprirent point en Dieu la variété, la pluralité, le sexe : le mot *déesse* serait en hébreu le plus horrible barbarisme." Vgl. Études etc. S. 234.

[62]) Hist. gén., S. 7 f. : „L'intolérance des peuples sémitiques est la consequence necessaire de leur monothéisme. . . . Les Sémites . . . . aspirant à fonder un culte indépendant des variétés provinciales devaient déclarer mauvaises toutes les religions différentes de la leur."

weises Zusammenstellen eines Gottes und einer Göttin gerade dem semitischen Heidenthum charakteristisch ist. Wollte man sagen, dafs dieſs in den Semitismus eingeschleppte japhetitische [63]) oder hamitische [64]) Elemente seyen, die dessen reinere religiöse Vorstellungen unterdrückt und verunreinigt hätten : so würde man damit dem als so mächtig gepriesenen monotheistischen Zuge der Semiten doch nur eine sehr geringe Widerstandskraft zuschreiben, da er in der That seinen ursprünglichen Besitz fast bis zur Unerkennbarkeit durch die Eindringlinge hätte beeinträchtigen lassen. Es wird also dabei sein Bewenden behalten, dafs auch im Bereiche des semitischen Stammes auf einem ursprünglich polytheistischen Boden der eigentliche Monotheismus nicht als natürliche Religion von selbst erwachsen, sondern dafs er jenem Boden durch das, was wir oben Offenbarung genannt haben, eingepflanzt worden ist in den höheren religiösen Principien des Israelitismus und des Christenthums, aus welchen beiden Religionen dann auch Muhammed das Material zu seinem religiös-politischen Machwerke entlehnt hat. Nur so erklärt sich das fortwährende Widerstreben Israels gegen den alttestamentlichen Monotheismus : die fremden Götter, welchen es „nachhurte“, waren fremde in Bezug auf diese höhere Religion, deren Träger zu seyn die eigenste Aufgabe Israels war; an sich aber waren sie die Naturgötter der natürlichen Religion des semitischen Stammes. Und wie der Abfall vieler Israeliten selbst vom Monotheismus, so erklärt sich auch erst aus der Annahme einer dem eigenen Stamme nicht von Natur angehörenden höheren Religion die „Intoleranz“ und der Bekehrungseifer anderen Stammesreligionen gegenüber. Den

---

[63]) Muys, a. a. O. S. 223. 231 f.

[64]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Regensburg 1857. S. 391.

natürlichen Religionen der Semiten, z. B. der Babylonier, Syrer, Araber, ist diese Richtung fremd, und erst auf Grund des Gottesbegriffes der alttestamentlichen Offenbarung und des daran anknüpfenden Islam tritt sie hervor [65]).

---

[65]) Was Rénan über die Intoleranz als nothwendige Folge des Monotheismus sagt (vgl. oben Anm. 62), der sich im vollkommen berechtigten Bewuſstseyn seiner Wahrheit unmöglich gegen die polytheistischen Verirrungen indifferent verhalten kann, wie etwa eine polytheistische Nationalreligion gegen eine andere sich indifferent verhält, ist ganz richtig : nur hätte es nicht auf alle Semiten angewandt, sondern eben auf die monotheistischen beschränkt werden sollen, auf Israeliten und Muhammedaner. Nur von diesen Beiden weiſs auch Lassen seine erläuternden Beispiele herzunehmen für die auch von ihm zu allgemein behauptete semitische Intoleranz. Er sagt (Ind. Alterthumskunde, I, S. 413) : „In seiner Religion ist der Semite selbstsüchtig und ausschlieſsend; Jehovah ist nur der Gott der Hebräer, die ihn allein erkennen, alle andern Götter sind absolut falsch und haben nicht den geringsten Antheil an der Wahrheit; wenn auch Allah nicht allein der Araber Gott seyn will, sondern sich die ganze Welt unterwerfen will, so ist sein Wesen eben so egoistisch; auch er bestreitet jedem andern Gott jedes Moment der Wahrheit, und es hilft nichts, daſs du den Allah anerkennst, du kannst ihm nur wahrhaft dienen in der ausschlieſslichen Form, daſs Muhammed sein Prophet sey. Ihrer Lehre nach muſsten die Semiten intolerant und zum Fanatismus, wie zu starrer Anhänglichkeit an ihr religiöses Gesetz geneigt seyn; die Geschichte ist Zeugin, der religiöse Enthusiasmus tritt bei ihnen am heftigsten auf.“ Bei Renan fehlt es selbst nicht an der ausdrücklichen Anerkennung, daſs im Semitismus zahlreiche polytheistische Elemente vorhanden seyen, und daſs der monotheistische Charakter doch eigentlich nur den Israeliten eigne. So wird darauf aufmerksam gemacht, daſs die vorislâmischen arabischen Gedichte, insbesondere die Mu'allakât, keinen einzigen religiösen Gedanken enthalten (Études, S. 235); daſs selbst in die Religion der Patriarchen, mit der Verehrung von Bäumen, Bergen, Quellen, Bätylien, heidnische Elemente eingedrungen seyen (ebendas. S. 92); daſs in Israel fortwährend ein Kampf zwischen einer der Welt und einer dem göttlichen Gesetze zugewandten Richtung stattgefunden (ebendas. S. 93) und endlich zur Trennung Ephraims von Jerusalem und seinem Cultus geführt habe (ebendas. S. 107), was ja Alles nicht möglich gewesen wäre, wenn eine natürliche Neigung die Semiten zum reinen Monotheismus hingetrieben

Die Frage also, ob der der semitischen Volksthümlichkeit inwohnende Zug zum Monotheismus hin stark genug gewesen sey, um die Semiten auf dem Wege natürlicher Entwicklung geradezu zu Monotheisten zu machen, mufs verneint werden. Dagegen ist nicht zu läugnen, dafs ein solcher Zug im Semitismus vorhanden ist, und dafs, wenn er auch nicht Kraft genug hatte, die Semiten den Banden des Polytheismus völlig zu entreifsen, er sie doch vor anderen Volksthümlichkeiten befähigt hat, der natürliche Boden zu werden, in welchem das höhere, monotheistische Princip der Offenbarung wurzeln konnte. Es tritt dieser Zug in den Religionen auf dem gesammten Verbreitungsgebiete der semitischen Stämme, vom östlichen Ufer des Tigris bis zum Mittelmeer und zum Nil, auf mannigfaltige Weise hervor. Zunächst in dem Bestreben,

---

hätte. Auf der anderen Seite wird die oben (Anm. 61) bereits angeführte Behauptung, dafs den Semiten der Begriff einer Unterschiedenheit, Vielheit, Geschlechtlichkeit in Gott unfafsbar sey, in den *Études* (S. 234) schon dadurch beschränkt, dafs dem allgemeinen Begriff der semitischen Nationen beigefügt wird: „celles du moins qui sont restés fidèles à la vie patriarcale et à l'esprit ancient", vgl. auch Hist. gén., S. 6 zu Ende; und die Israeliten werden allein als diejenigen bezeichnet, welche, zumal als Urheber der Bibel, des Buchs der Bücher, die Apostel des Monotheismus für die gesammte Menschheit geworden sind (ebend. S. 75 f.). Gleichwohl hält Renan, gegenüber so vielen naheliegenden und von ihm selbst nicht übersehenen Bedenken, seinen Satz von dem natürlichen Monotheismus der Semiten aufrecht (Hist. gén., 2. éd., S. 6): „Je sais la grave objection qu'on peut tirer, contre l'opinion qui vient d'être exposée, des branches de la famille sémitique, qui, comme les Phéniciens, professèrent un paganisme assez compliqué; mais outre que ce fut là un effet des migrations et des influences étrangères, qui firent entre ces peuples dans les voies profanes du commerce et de l'industrie, il faut dire que la nature du paganisme sémitique n'a point été encore assez étudiée. Quand ce sujet délicat aura été examiné plus près, on reconnaîtra peut-être que le polythéisme de la Phénicie, de la Syrie, de Babylone, de l'Arabie, loin d'affaiblir notre thèse, ne fait, que le confirmer." Auf die für den 2. Band verheifsene nähere Begründung dieser These darf man um so gespannter seyn, je weniger der gelehrte und geistvolle Verfasser selbst die Schwierigkeit ihrer Durchführung verkennt.

die verschiedenen in der Natur waltenden Kräfte, welche die indogermanischen Religionen in zahlreichen Göttergestalten personificieren, unter gewisse allgemeine Begriffe zusammenzufassen, unter die Gegensätze von Zeugen und Empfangen, Schaffen und Zerstören, Tod und Leben, Glück und Unglück. Damit hängt zusammen, dafs die semitischen Göttergestalten zu voller plastischer Abgeschlossenheit nicht kommen, sondern durch die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffe gleichsam im Flusse erhalten werden, weshalb die Vieldeutigkeit der einzelnen Götterbegriffe und ihr Uebergehen in einander gerade in den semitischen Religionen recht eigentlich zu Hause ist. Auch das ist charakteristisch für ihre Richtung auf Abstraction und Concentration, dafs sie die göttlichen Mächte lieber, als in der verwirrenden Mannigfaltigkeit der zunächst sie umgebenden irdischen Naturkräfte, über der Erde an dem gestirnten Himmel suchen. Und endlich tritt in allen semitischen Religionen aus der Reihe der verschiedenen Götter doch Einer als der bedeutendste hervor, dessen Namen meist nicht auf eine bestimmte Naturbeziehung hindeutet, die durch ihn vertreten wäre, sondern einfach den Begriff des Allmächtigen, des Herrn, des Königs und damit nur die allgemeinste Beziehung der Abhängigkeit des Menschen von Gott ausdrückt. Neben diesen auf die Fassung des Gottesbegriffes bezüglichen Momenten darf nicht unerwähnt bleiben, dafs, während sie ein Zurücktreten des mythologischen Elementes bedingen, dagegen das Element des Cultus um so stärker hervortritt, und zwar mit einer Intensität der subjectiven Betheiligung in leidenschaftlichen Ausbrüchen der Lust und des Schmerzes, welcher die indogermanischen Religionen nur vereinzeltes Analoge zur Seite zu setzen haben, durch welche aber gerade der Semitismus ein ergiebiger Boden für das Bestreben geworden ist, durch Goëtie auf die Gottheit bestimmend einzuwirken. Macht nun die den Semiten natürliche Neigung zur Concentration sie

vor andern Völkern zur Aneignung des rein monotheistischen Gottesbegriffes empfänglich, so erscheinen sie durch dieses lebendige persönliche Interesse für die Gegenstände ihrer religiösen Verehrung, verbunden mit ihrer natürlichen Stabilität, welche auf religiösem Gebiete im zähesten Festhalten an den einmal geltend gewordenen Formen der religiösen Vorstellung und des Cultus sich äufsert [66]), vor andern befähigt, die einmal angenommene reinere Religion mit unerschütterlicher Treue und opferfreudiger Hingebung zu bewahren.

Unter diesem gemeinsamen Grundcharakter der semitischen Naturreligion bildeten sich nun nach der Verschiedenheit der Abstammung, so wie der geographischen und historischen Verhältnisse, verschiedene Religionsformen hervor, und es ist für uns von besonderem Interesse, unter ihnen diejenige näher zu erkunden, welche dem Stamm der Hebräer im engeren Sinne, oder der Israeliten, angehörte, bevor diesem durch die Offenbarung das höhere Princip des Monotheismus mitgetheilt wurde. Als Mittel, um zu dieser Kunde zu gelangen, bietet sich die Betrachtung der Religionen dar, welche dem chaldäischen Mutterstamme der Hebräer in seinen arrapachitischen Ursitzen

---

[66]) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Chwolsohn, die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856. 1. Bd., S. 355, im Gegensatze zu der Leichtigkeit, womit der ästhetische Sinn der Griechen ursprünglich unschöne Göttergestalten umbildete : „Anders war es im Orient, wo auch sonst die Stabilität in jeder Beziehung zu Hause ist. Hier knüpfte sich an jede äufsere religiöse Form eine wirkliche oder fingierte Idee, an der man festhielt; man änderte daher die Form nicht, weil man fürchtete, dafs man dadurch die Idee oder das Symbol vernichten und dafs in Folge dessen nicht nur der erwünschte Erfolg jener religiösen Handlung ausbleiben, sondern dafs man sogar durch die Neuerung den Zorn der Götter auf sich laden würde. Es durfte daher nichts geändert werden, die Form, die Bekleidung, der Schmuck und vielleicht sogar der Stoff, aus denen die Götterbilder verfertigt wurden, waren vorgeschrieben und durften keineswegs geändert werden. Dasselbe war bei den religiösen Ceremonien der Fall.“

eigen war, ferner der Religion der diesen Ursitzen zunächst benachbarten Assyrer und endlich der polytheistischen Elemente, welche bei den Abrahamiden überhaupt sich finden und auch bei den Israeliten in der nächsten Zeit nach der Entstehung der alttestamentlichen Offenbarung sich noch kenntlich machen. Um für diese Untersuchung, von welcher übrigens hier nur die Hauptresultate zusammenzufassen sind, eine zuverlässige Grundlage zu gewinnen, gehen wir überall von den alttestamentlichen Nachrichten aus. Diesen kommt wegen ihres Alters und weil sie meist auf unmittelbarer Bekanntschaft mit dem fraglichen Gegenstande ruhen, die Eigenschaft der Zuverlässigkeit vor allen übrigen zu, welche nur in zweiter Linie zur Bestätigung und Ausführung zu benutzen sind.

Ueber die Religion, welche dem *Chaldäerstamme* [67]) in seinen Ursitzen eigen war, fehlt es uns an directen Nachrichten. Dagegen haben wir einige Kunde von der Religion, welche an einem Haupthaltpunkt seiner in südwestlicher Richtung vorrückenden Wanderzüge, zu *Harrân* in Mesopotamien (חָרָן 1 Mos. 11, 31; 12, 5; LXX : *Χαρράν*; bei Griechen und Römern : *Κάρραι*, Carrhae, Carrae; bei den Arabern : حَرَّان) [68]), herrschte, mit welchem Orte auch die weiter vorgerückten Abrahamiden in steter Verbindung blieben (1 Mos. 27, 43; 28, 10; 29, 4). Dieses Harrân lag den ursprünglichen Wohnsitzen des Stammes noch

---

[67]) Der semitische Ursprung des Chaldäerstammes kann nicht, gegen die ausdrückliche Angabe der Völkertafel, durch Hinweisung auf die indogermanische Sprache der jetzt die Ursitze der Chaldäer bewohnenden und offenbar namensverwandten *Kurden* bestritten werden, indem dieses indogermanische Volk erst in die durch Auswanderungen geräumten Wohnsitze der Chaldäer eingerückt und der Name der semitischen Chaldäer in veränderter Form auf es übergegangen ist. Vgl. Knobel, Völkertafel, S. 160 f.

[68]) Näheres über Namen und Lage des Ortes, sowie über die Religion der alten Harranier, bei Chwolsohn, a. a. O., I, S. 303 ff.

sehr nahe, und es ist zu erwarten, dafs auch die Religion Harrân's die Hauptzüge der chaldäischen Urreligion werde bewahrt haben. Aus Jos. 24, 2 erfahren wir nun zunächst so viel, dafs die Vorfahren der Abrahamiden jenseits des Euphrat andern Göttern, als dem Gott Israels, dienten, dafs also die Religion der Harrânier heidnisch war, und zwar wird sie v. 14 f. als eine diesem Stamme eigenthümliche Form des Heidenthums von dem der Kanaaniter unterschieden. Unter den Gegenständen dieses heidnischen Cultus werden nur die *Teraphim* näher erwähnt, jene von Rahel ihrem Vater gestohlenen Hausgötterbilder (1 Mos. 31, 19. 30. 32. 34 f.). Ueber sie wird das Wesentliche des mit Sicherheit zu Ermittelnden von Aben-Esra zusammengefafst, wenn er zu 1 Mos. 31, 19 bemerkt, die Teraphim seyen Götterbilder gewesen, nach menschlicher Gestalt verfertigt, mit deren Hülfe man die Zukunft erkannt habe [69]); wir haben dieser Bemerkung nur etwa beizufügen, dafs jene Götterbilder in verschiedener Gröfse vorkamen (vgl. 1 Mos. 31, 30 ff. mit 1 Sam. 19, 13 u. 16). Als von dem Könige von Babel gebrauchtes Wahrsagemittel werden sie noch von Ezechiel (21, 26) erwähnt. Aber auch in Israel blieben sie, obgleich vom Standpunkte seiner höheren Religion aus als heidnische Gräuel verworfen (1 Sam. 15, 23; 2 Kön. 23, 24), fortwährend in Gebrauch (Richt. 17, 4; 18, 14. 17. 18. 20; 1 Sam. 19, 13. 16; Hos. 3, 4; Zach. 10, 2). An sie werden wir auch vorzugsweise zu denken haben, wenn von Jakob erzählt wird, dafs er bei seinen Hausgenossen alle Götter aus der Fremde beseitigt habe, welche noch in ihrem Besitze, oder vielmehr, wie es charakteristisch für die kleinen Götzenbilder heifst, „in ihrer Hand" waren (1 Mos. 35, 4). Unter den an dieser Stelle ausdrücklich hervorgehobenen Nasen- oder Ohrringen sind Amulete zu ver-

---

[69]) צלמים עשויים על צורת בן אדם יראו בהם העתידית.

stehen, welche ihren Besitzer in schützende Verbindung mit der Macht der Götter bringen sollen, während man mittels der Teraphim in ihren Rathschlufs einzudringen suchte, beides ganz in der Weise der semitischen Religion, welcher, wie bereits bemerkt wurde, das Bestreben eigenthümlich ist, durch magische Mittel auf die Gottheit einzuwirken und den unmittelbarsten Verkehr mit ihr herzustellen. Auch das 1 Mos. 30, 27 dem Laban gewifs mit Absicht in den Mund gelegte נִחַשְׁתִּי deutet, wie Chwolsohn bereits bemerkt hat, auf Erkundung der Wahrheit durch magische Mittel hin. Mit demselben Gelehrten darf man eine Beziehung auf den altsemitischen Cultus auch in dem בגד vermuthen, welches 1 Mos. 30, 11 der Lea, bei Gelegenheit der Geburt und Benennung ihres Sohnes Gad, in den Mund gelegt wird. Es ist nämlich an dieser Stelle mit den LXX und der Vulg. בְּגָד zu lesen, und es ist diefs *mit Gad* zu übersetzen. Die appellativische Erklärung von גד durch *Glück*, welche bei fast allen alten [70]) Uebersetzern sich findet, geht nur von der Abneigung gegen das Vorkommen eines Götzennamens im Munde einer Ahne des heiligen Volkes aus, und die an Onkelos und die Peschito sich anschliefsende masoretische Lesart בָּא גָד für בְּגָד in dem Sinne: *es kommt Glück*, soll wiederum nur jener appellativischen Deutung zur Stütze dienen. Es hat aber diese Erklärung, obgleich ungewöhnliche Wortformen und Bedeutungen in solchen etymologischen Namen sonst nicht selten sind, doch das gegen sich, dafs גָּד in der im Arabischen vorkommenden appellativen Bedeutung *Glück* im Hebräischen niemals sich findet, dafs es dagegen Jes. 65, 11 bestimmt als Namen einer babylonischen Gottheit vorkommt [71]). Als Namen einer glückbringenden

---

[70]) Eine Ausnahme macht allein die samaritanische Uebersetzung, welche גַּד mit גְּדוּד combiniert und es in der Bedeutung *Schaar* nimmt.

[71]) Wenn statt des hier vorkommenden גָּד 1 Mos. 30, 11 גָּד

Gottheit ist das Wort auch im Munde der Lea aufzufassen. Dafs diese Gottheit eine Gestirngottheit gewesen sey, liegt nach dem Obenbemerkten an sich am nächsten und wird durch das Targum Jonathan's, welches 1 Mos. 30, 11 *Gad* durch *günstiges Gestirn* (מזלא טבא) erklärt, ausdrücklich bestätigt. In der That verehrten die späteren Harranier neben anderen Gestirngottheiten, der Sonne, dem Saturn und der Venus, eine Gottheit, welche sie *den Herrn des Glücks* nannten [72]). Dafs darunter der Planet Jupiter zu verstehen sey, wird schon aus der Zusammenstellung mit den obengenannten übrigen Gestirnen und ferner dadurch wahrscheinlich, dafs auch die Araber den Jupiter als das *grofse Glück* [73]) bezeichneten, und wohl mit Recht haben schon die älteren jüdischen Ausleger auch unter dem Jes. 65, 11 erwähnten Gad diesen Planeten erkannt [74]). Ein Gestirncultus aber, welcher in die Verehrung einzelner Gestirngottheiten schon so bestimmt gespalten ist, verräth, dafs er bereits einer späteren Entwicklungsstufe der religiösen Vorstellungen angehört, und setzt eine Vorstufe allgemeinerer Vorstellungen, worauf der Cultus sich bezog, voraus. Auf diese für uns wichtige frühere Stufe deutet es hin, wenn in dem Jos. 11, 17; 12, 7 erwähnten syrischen Städtenamen *Baal Gad* der

---

punctiert ist, so erklärt sich dieſs lediglich aus dem Umstande, dafs das Wort an letzterer Stelle in der Pausa steht.

[72]) رَبّ ٱلبَاخْت bei En-Nedîm in Chwolsohn's angeführtem Werke, II, S. 30 u. 32.

[73]) ٱلسَّعْد ٱلأَكْبَر, im Unterschiede von dem *kleinen Glück* (السعد الاصغر), der Venus; vgl. Pococke, spec. hist. Arab. p. 130; Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen, S. 315 f.; Gesenius z. Jes. 65, 11; Chwolsohn, a. a. O., II, S. 226.

[74]) Vgl. Aben-Esra zu Jes. 65, 11. Dieser Erklärung haben Gesenius, Movers, Chwolsohn u. A. sich angeschlossen.

Glücksstern Gad in Verbindung mit Baal erscheint, wie denn auch der als Gott des fünften Wochentages von den Harraniern verehrte Jupiter von En-Nedîm geradezu Bâl (بال) genannt wird [75]). Mit Unrecht hat Gesenius [76]) aus solchen Daten gefolgert, daſs, wie Gad, so auch Baal selbst ursprünglich nichts Anderes, als der Planet Jupiter sey; vielmehr haben wir in dem durch diesen Planeten repräsentierten Baal nur eine besondere Modification des allgemeinen Begriffs dieser Gottheit zu erkennen. Ursprünglich aber war Baal der das ganze Weltall lenkende Herr des Himmels und fand als solcher zunächst in der Sonne seine natürliche Repräsentation, die einerseits mit ihrem heiteren Lichte und mit ihrer lebenerweckenden Wärme, andererseits mit ihrer lebenzerstörenden Glut sowohl die freundlichen, als die furchtbaren Wirkungen seiner Macht darstellte; nachher wurden diese Wirkungen in dem Planeten Saturn, jene in dem Planeten Jupiter besonders symbolisiert, welche beide auch mit dem Namen Baal bezeichnet werden. Diesemnach darf man annehmen, daſs dem späteren complicierteren Gestirncultus der Harranier die vorzugsweise Verehrung des zunächst als Sonnengott gedachten Herrn des Himmels vorausgegangen sey. Bei der Weise der Naturreligion aber, die göttliche Ursächlichkeit unter der Form physischer Zeugung zu denken und demgemäſs den Geschlechtsunterschied in die Vorstellung von der Gottheit hineinzutragen, ist es an sich wahrscheinlich, daſs dem Gott eine entsprechende Göttin,

---

[75]) Chwolsohn, a. a. O., II, S. 22 und dazu Note 157.

[76]) Commentar über den Jesaia, zu 65, 11 und in der Beilage „über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer“, II, S. 327 ff. und bes. S. 335 ff., in der Hall. Encyklop. VIII, S. 397 ff. und im Thesaurus unter בַּעַל. Dagegen: Münter, Religion der Babylonier, S. 16 ff., Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, S. 169 ff., Winer, Bibl. Realwörterb. unter Baal, und besonders Chwolsohn, a. a. O., II, Note 157.

bestimmter dem Sonnengotte, wie bei so vielen Völkern, eine Mondgöttin, werde zur Seite gestanden haben. Wirklich erfahren wir, dafs noch zur Zeit der Cäsaren und des Islam der Hauptcultus der Harranier der *Mondgottheit* gewidmet war [77]). Ihr Hauptheiligthum lag auf dem Wege von Harran nach Edessa und wegen seiner grofsen Berühmtheit wollte bei Gelegenheit eines Feldzuges gegen die Parther Caracalla dort Opfer und seine Verehrung darbringen, wurde jedoch auf dem Wege dahin ermordet. Dafs aber dieser Mondcultus in Harran uralt gewesen sey, beweist aufser der ganzen Art und Weise, wie des weitberühmten, ehrwürdigen Heiligthumes gedacht wird, die Symbolisierung der Gottheit in der ältesten, rohen Form eines konischen Steines. Die ursprünglich gewifs weiblich gedachte Gottheit nahm später, da sie die Hauptgottheit der Harranier wurde, das ihr erst zur Seite stehende männliche Princip in sich auf und wurde nun androgyn, bald als Deus Lunus [78]), bald als Dea Luna [79]), gedacht. Mit dieser einfachen Verehrung der beiden Hauptgestirne, als der Repräsentanten der in der Welt schaffend, mafsgebend und zerstörend wirkenden Mächte, steht der Cultus der Elemente in natürlichem Zusammenhange, auf welchen die Nachricht En-Nedîm's [80]) von einem Götzenbilde des *Wassers* hinweist, das von Harran nach Indien entwichen sey und dessen Rückkunft die Harranier jährlich am 20. Nisan in festlicher Versammlung bei Kâdâ, einem östlich von Harran gelegenen Orte, erwarten. Von ganz besonderem Interesse aber ist die Kunde von der Verehrung des Gottes *Schemâl* (شمال) in Harran [81]). Er gilt als Oberhaupt

---

[77]) Herodian, IV, 13. Spartian, Caracalla, c. 6 u. 7 und dazu Chwolsohn, I, S. 395 ff.

[78]) Spartian, a. a. O.

[79]) Herodian, a. a. O.

[80]) Bei Chwolsohn, a. a. O. S. 40.

[81]) En-Nedîm a. a. O. und dazu Chwolsohn, II, S. 217 ff.; 329 ff.; auch I, S. 325.

der Genien, als mächtigster Herr, und gerade sein uralter Cultus, insbesondere das zu Anfange des Septembers ihm gefeierte Jahresfest, hatte Harran seit alten Zeiten zum Ziele von Wallfahrten und zum Mittelpunkte eines bedeutenden Handelsverkehres gemacht. Er wurde *neben* den sieben Planetengöttern verehrt und zwar mittels eines in verschiedenen Zeiten des Jahres in verschiedenen religiösen Gebräuchen sich vollziehenden durchaus mysteriösen Cultus, und dieſs führt darauf hin, daſs Schemâl eine uralte Stammesgottheit der in Harran eingewanderten Semiten war, deren Cultus, durch den späteren in der Berührung mit Babylonien ausgebildeten Gestirndienst verdrängt, in die Mysterien sich flüchtete [82]). Hier stellte er auf eine für den semitischen Geist sehr bezeichnende Weise gleichsam diejenigen Elemente des tieferen Gottesbewuſstseyns dar, welche in den verschiedenen Verkörperungen und Verendlichungen des Gottesbegriffes nicht aufgiengen und von dem durch diese nicht völlig befriedigten Geist Anerkennung und Verehrung forderten. Auch der Name *Schemâl*, der *Linke*, der *Nördliche*, dürfte auf die Herkunft dieses Cultus aus den nördlichen Ursitzen des Semitenstammes hinweisen, wie sich denn auch die Harranier beim Gebet diesem heiligen Norden zuwandten [83]).

Dieser ursprünglichen Heimath war von den semitischen Stämmen der *assyrische* am nächsten geblieben. Die religiösen Grundbegriffe haben die Assyrer mit den stammverwandten und ihnen zunächst benachbarten Babyloniern

---

[82]) Chwolsohn, I, S. 219 : „Von dem Factum ausgehend, daſs Schemâl der Mittel- und Centralpunkt der Mysterien war, glauben wir die Vermuthung aussprechen zu dürfen, daſs Schemâl einer älteren Entwicklungsperiode des mesopotamischen oder syrischen Heidenthumes angehörte, daſs Schemâl eine uralte Landesgottheit war, die noch älter als der Planetencultus ist und welche, von demselben verdrängt, sich in die Mysterien flüchtete."

[83]) En-Nedîm, a. a. O. S. 5 und dazu Chwolsohn, II, S. 59 ff.

gemein; aber mit Unrecht hat man um der Verwandtschaft der beiderseitigen Religionen willen ihren Unterschied zu sehr ignoriert. Schon die gröfsere Ursprünglichkeit der assyrischen Religion, als der Religion eines den Ursitzen des Stammes näher wohnenden Volkes, insbesondere aber die Natur des gebirgigen, von zahlreichen Bergwassern zerklüfteten, waldigen und darum rauheren assyrischen Landes begründeten einen einfacheren und ernsteren Charakter seiner Religion; während in den weiten und überaus fruchtbaren Ebenen Babyloniens mit einer sehr entwickelten Cultur zugleich eine compliciertere, aber auch weichlichere Religion entstand, welche namentlich in der unbehinderten Betrachtung des über die weite Fläche sich wölbenden Sternhimmels ein vollständiges System von Gestirngottheiten ausbildete und so, wie unter ähnlichen Bedingungen zum Theil auch die Religion der in Harran eingewanderten Semiten, von der ursprünglichen Einfachheit der semitischen Religionsbegriffe sich weiter entfernte. Aus dem Umstande, dafs die assyrische Religion dieser einfachen Urgestalt näher geblieben ist, ist es hauptsächlich zu erklären, dafs die Nachrichten über sie im Vergleich mit denen über die babylonische so spärlich sind und dafs auf den altassyrischen Denkmälern Gegenstände, die sich auf die Religion beziehen, verhältnifsmäfsig selten vorkommen. Auf diesen Denkmälern finden sich zwar auch Abbildungen der Sonne, des Mondes, der Planeten und der Zeichen des Thierkreises [84]), was auf einen dem babylonischen verwandten Gestirncultus hinweist; doch scheint bei den Assyrern mehr der gesammte Sternhimmel als Repräsentation der auf die Erde und den Menschen einwirkenden göttlichen Mächte gegolten zu haben, als dafs er ihnen, wie den Babyloniern, als ein mannigfaltig gegliedertes System freundlicher und feindlicher Kräfte er-

---

[84]) Layard, Niniveh und seine Ueberreste. Deutsch von Meifsner. S. 414.

schienen wäre, und überhaupt trat die Vorstellung von diesem überirdischen System gegen die von einzelnen auf den Menschen einwirkenden Gottheiten zurück. Daſs unter diesen auch den Assyrern Baal, oder *Bel*, wie er bei ihnen und den Babyloniern gewöhnlich heiſst, als die höchste galt, geht aus der Art hervor, wie er, als Vater des Ninus und Anfänger der assyrischen Herrscherreihe, in die assyrische Stammessage verflochten ist [85]). Andererseits hat sich der Begriff der dem Bel entsprechenden weiblichen Gottheit mit der sagenhaften Gestalt der Semiramis vermischt, deren Name schon, nach naheliegender semitischer Deutung, eher eine Göttin, als eine Fürstin ankündigt [86]). Sie ist die Tochter der Derketo [87]), jener die Fruchtbarkeit der Natur repräsentierenden Fischgottheit, nach welcher die Nachfolger der Semiramis Derketaden genannt werden, und deren männliches Gegenbild wenigstens, der bei den Philistäern unter dem Namen Dagon verehrte Fischgott, auf einem Basrelief von Khorsabad sich findet [88]). Semiramis selbst erscheint als Repräsentantin der Wollust und des lebengebenden Princips, zugleich aber, indem sie ihren zahlreichen Liebhabern den Tod bringt, als die ernste, todbrin-

---

[85]) Vgl. Herodot, I, 75 und das Verzeichniſs der assyrischen Könige bei Eusebius, Chron. Arm. ed. Aucher. I, p. 83, bei Syncellus ed. Dindorf, p. 172, 181 f., 312. Durch die Art wie die Götter in die Sage verflochten sind, wird ihre Verehrung bei den Assyrern auf eine zuverlässigere Weise bestätigt, als wenn die Alten diesen oder jenen babylonischen Gott, wie z. B. Herodot die Mylitta (I, 131 : *Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην, Μύλιττα*, vgl. c. 199), den Assyrern geradezu zuschreiben, indem diese Schriftsteller zwischen Assyrien und Babylonien nicht bestimmt unterscheiden.

[86]) שְׁמֵי רָמוֹת, *Name der Höhen*, d. h. *hoher*, oder *himmlischer Name*; vgl. 1. Chr. 15, 18. 20; 16, 5; 2. Chr. 17, 8 und Movers, a. a. O. S. 634 f., Knobel, Völkertafel, S. 156. Andere Ableitungen s. bei Rödiger in Gesenius; thes. u. d. W.

[87]) Diodor, II, 4.

[88]) Layard, a. a. O. S. 424.

gende Göttin strenger Jungfräulichkeit, sie vereinigt also mit der Eigenschaft der babylonischen Mylitta die der assyrisch-persischen Tanais oder Anaïtis. Gerade dieser Punkt ist für die ernstere assyrische Religionsanschauung charakteristisch und mit ihm stimmt die assyrische Vorstellung von Bel zusammen. Dieser Gott war, wie wir gesehen haben, ursprünglich Gott des Himmels und als solcher wurde er zunächst als Sonnengott dargestellt [89]). Während er aber dann bei den Babyloniern

---

[89]) Den Bel stellt wahrscheinlich jene gehörnte, bärtige Figur dar, welche auf einem Basrelief zu Nimrud, neben drei andern Götterbildern, von Kriegern in Procession getragen wird und die vorschreitende Stellung hat, welche Diodor (II, 9) dem Bilde Bels zu Babel zuschreibt, und mit einem Beile bewaffnet ist, wie die Baruch 6, 15 geschilderten babylonischen Götzenbilder, s. Layard, a. a. O. S. 417 f. In seiner Eigenschaft als Sonnengott erscheint er wahrscheinlich in jener Figur, welche in den Sculpturen von Nimrud häufig sich findet, bald als Gegenstand der Anbetung des Königs, bald in der Schlacht oder bei der siegreichen Rückkehr über diesem schwebend, und welche einen bärtigen, mit Bogen und gehörntem Helm bewaffneten Mann zeigt, der, nur bis zu den Knieen abgebildet, in einem mit Vogelflügeln und Vogelschwanz versehenen Kreise schwebt, vgl. Layard, a. a. O. S. 415 und Duncker, Geschichte des Alterthums. I, 2. Aufl. S. 285 f. Sicherer ist, dafs der in den Sculpturen am häufigsten vorkommende Gott mit Adlerkopfe (Layard, a. a. O. S. 420 f.) eine Repräsentation der Sonne ist, deren Emblem auch bei Persern, Phöniziern, Aegyptern u. a. ein Adler oder Falke war (Movers a. a. O. S. 68), und dafs jener Gott dem im Alten Testamente erwähnten Nisroch entspricht, welchen Sanherib, wohl als den eigentlichen Schutzgott des assyrischen Volkes, in Ninive anbetete (Jes. 37, 38 und in der Parallelstelle 2. Kön. 19, 37). Der Name נִסְרֹךְ nämlich ist mit aller Bestimmtheit auf נֶשֶׁר, *der Adler*, zurückzuführen, im Arabischen نَسْر, unter welchem Namen auch der Koran (Sur. 71, v. 23) einen Götzen erwähnt, der in der Gestalt eines Adlers verehrt wurde und ohne Zweifel dem Sonnendienst angehörte. Vgl. Osiander, Studien über die vorislâmische Religion der Araber, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch. VII, S. 473. 475 ff. und über נִסְרֹךְ aufser den Wörterbb. und den Commentt. zu Jes. a. a. O. Movers, a. a. O. S. 68 und Knobel, Völkertafel, S. 156. An den assyrischen Herakles

hauptsächlich nach der Seite seiner freundlichen und belebenden Einwirkungen aufgefafst und in diesem Sinne weiter mit dem Planeten Jupiter identificiert wird [90]), erscheint er bei den Assyrern vielmehr vorzugsweise auch als Saturn, also als die ernste, zerstörende Gottheit. Auf die bezügliche Angabe der Servius [91]) an sich würde bei der unter griechischen und römischen Schriftstellern so geläufigen Verwechselung zwischen Assyrien und Babylonien wenig Werth zu legen seyn, wenn sie nicht durch eine vollkommen zuverlässige alttestamentliche Nachricht bestätigt würde. Aus der 2. Kön. 17, 30 f. enthaltenen Angabe über die Götter der Kolonisten, welche nach der Eroberung

---

Sandan oder Sardan, der, gleichfalls ein Sonnengott, im Laufe des Jahres durch die zwölf Zeichen des Thierkreises sich durchkämpft, genügt zu erinnern.

[90]) S. oben S. 113; Gesenius, Commentar über den Jesaia, II, S. 355 ff. Chwolsohn, a. a. O. II, S. 22. 165. 169. Obwohl aber Bel in Babylonien hauptsächlich als Jupiter verehrt wurde, so tritt er doch auch als Saturn auf (vgl. namentlich Diodor, II, 30 und die übrigen Belegstellen bei Movers, a. a. O. S. 185 ff. Chwolsohn, a. a. O. S. 169), und bemerkenswerth ist, dafs dieser babylonische *Bel-Saturn* als der *alte Bel* bezeichnet wird. Ktesias (bei Photius, bibl. ed. Bekker. p. 39[a]) nennt ihn *Βελιτανᾶς*, wonach gewifs auch das *Βωλαθήν* des Damascius (ebendas. p. 343[b]) zu emendieren ist, und mit Recht hat diefs Movers (a. a. O. S. 256) durch בֵּל אֵיתָן erklärt, entsprechend dem *ὁ Βῆλ ὁ ἀρχαῖος* Aelian's (Var. hist. 13, 3) und dem بيل الشيخ الواقر, *Bel, der ernste Greis*, der Harranier (En-Nedîm bei Chwolsohn, a. a. O. II, S. 39). Es deutet jene Bezeichnung an, dafs die Vorstellung von Bel-Saturn ein älteres Element der babylonischen Religion ist, als die von Bel-Jupiter, durch welche sie nachher in den Hintergrund gedrängt wurde; und diefs stimmt damit zusammen, dafs gerade jene Vorstellung in der dem semitischen Ursitze näher stehenden assyrischen Religion überwog. Vgl. Movers, a. a. O. S. 256 f.; P. Boetticher, rudimenta mythologiae Semiticae, p. 4; Chwolsohn, a. a. O. II, S. 105 ff. 275 ff., welcher auch die Frage erörtert, ob nicht der ältere *Bel* von dem jüngeren *Baal* auch durch diese Namensformen unterschieden worden sey.

[91]) Ad Aen. I, 729: „Apud Assyrios autem *Bel* dicitur quadam sacrorum ratione et *Saturnus* et *Sol*."

von Samarien in das Gebiet des Reiches Ephraim verpflanzt wurden, ist für die Erkenntnifs der assyrischen Religion um deswillen nicht viel zu gewinnen, weil jene Götter nicht den Assyrern selbst, sondern den von ihnen unterworfenen Nationen angehörten, welchen jene Kolonisten entnommen wurden. Nur die Bemerkung „die Sepharviter verbrannten ihre Söhne mit Feuer dem Adrammelech und Anammelech, den Göttern (dem Gott) [92]) von Sepharvaim" ist in jener Beziehung von Werth, indem Adrammelech dadurch, dafs der Sohn Sanheribs denselben Namen führt, als ein assyrischer Gott entschieden beglaubigt ist, wie denn auch Sepharvaim, worunter wir das im südlichen Mesopotamien gelegene Sipphara der Ptolemäus [93]) zu verstehen haben, dem eigentlichen Assyrien nahe genug lag, um der Sitz eines ächt assyrischen Cultus zu werden. Dieses Sipphara nun, oder Sippara, bezeichnet Berosus [94]) als die Sonnenstadt, und darnach wäre dort Bel in seiner älteren Eigenschaft als Sonnengott verehrt worden; zugleich aber wurde daselbst nach der Angabe der Bücher der Könige der ver-

---

[92]) An der fraglichen Stelle hat unstreitig das Keri die richtige Lesart אֲלֹהֵי סְפַרְוַיִם, welche auch durch zahlreiche codd. bestätigt ist; weder durch "אֱלֹהֵ סַפ kann das Ketib gerettet werden, weil das sonstige Vorkommen von אֱלֹהַּ dem widerspricht, noch durch das von Movers (S. 410) vorgeschlagene אֶל הַסְּפַרְוַיִם, weil die vorausgegangenen Ortsnamen sämmtlich ohne Artikel stehen. Doch verträgt sich die an sich nicht unwahrscheinliche Ansicht von Movers, dafs Adrammelech und Anammelech nur verschiedene Namen Eines Gottes seyen, auch mit dem Keri, indem dieses von einem einzelnen Götzen stehen kann, wie 2. K. 4, 2 Dagon als אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן, 1. Kön. 11, 5 Astarte als אֱלֹהֵי צִדְנִים bezeichnet wird.

[93]) Ptolem. 5, 18. 17; vgl. Knobel, Völkertafel, S. 313.

[94]) Bei Syncellus, vgl. Richter de Beroso, p. 56; Mueller, fragm. hist. graec. II, p. 501: „*Κελεῦσαι οὖν* (Kronos dem Xisuthros) *διὰ γραμμάτων πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς ὁρίξαντα θεῖναι ἐν πόλει ἡλίου Σιππάροις* (so ist nach Eusebius, Chron. arm. statt des *Σισπάροις* des Syncellus zu lesen).

zehrende Feuergott angebetet, ein Begriff, welcher sich durch den Gedanken an die zerstörende Glut der Sonne leicht aus dem des Sonnengottes entwickelte, der dann in dieser Modification in dem Planeten Saturn seine Repräsentation fand. Als dieser Feuergott wird aber Adrammelech nicht allein durch die ausdrückliche Bemerkung, dafs ihm die Söhne der Sepharviter mit Feuer verbrannt worden seyen, dargestellt, sondern auch durch seinen Namen selbst, indem dessen erster Theil indogermanischen Ursprungs ist und *Feuer*, das Ganze also nichts Anderes, als *Feuerkönig*, bedeutet [95]). Die Verehrung eines solchen Gottes kann in Assyrien, als dem Semitenlande, welches an seiner Ostgränze das eigentliche Vaterland des Feuercultus berührte, eben so wenig auffallen, als andererseits das Eindringen semitischer Vorstellungen in den Parsismus [96]), und der Name Adrammelech's selbst stellt in seiner Zusammensetzung auf charakteristische Weise die Verbindung indogermanischer und semitischer Elemente dar. Jene Verbindung des Feuercultus mit dem Gestirndienst,

---

[95]) Im Zend ist âtar (אתר) Bezeichnung des *Feuers* und insbesondere des *Gottes des Feuers*, im Neupersischen آذر. Dasselbe Wort, welches den ersten Bestandtheil von Adrammelech bildet, kehrt mit geringer Veränderung in zahlreichen assyrischen und babylonischen Personennamen, wie Esarhaddon, Tiglathpilesar, Salmanassar, Sarezar, Nobopolassar u. a., wieder. Nachdem die obige Deutung bereits von Hyde (Hist. relig. vett. Persarum. Oxon. 1700, p. 64) und von Reland (De reliquiis veteris linguae Persicae, §. IX, in den Dissertt. miscell. Traj. ad Rhen. 1707, II, p. 113 f.) angedeutet, dann aber von Gesenius (thes. u. אדרמלך) und Winer (Realwörterbuch u. d. W.) aus übertriebener Scheu vor einer vox hybrida in Zweifel gezogen worden war, hat sie neuerdings durch die fortgeschrittene Sprachwissenschaft ihre vollständige Bestätigung erhalten, vgl. Benfey über die Monatsnamen einiger alten Völker, S. 61 f. 76 und bes. 187 f.; Movers, a. a. O. S. 340 f.; Knobel, Völkertafel, S. 156 f.; Rödiger, indices, additamenta cet. zu Gesenius thes. p. 65.

[96]) Vgl. über diese Beziehungen zwischen der semitischen und der persischen Religion Spiegel, Avesta, I, S. 11 ff., 269 ff., II, S. CXVIII ff.

ja die vorzugsweise Pflege des ersteren bildet das eigentlich Charakteristische der assyrischen Religion und hieraus erklärt es sich, dafs sobald die Assyrer zur Zeit des Ahas einen tiefer gehenden Einfluſs auf das Reich Juda ausübten, auch die Verehrung jenes Gottes durch Menschenopfer wieder Eingang fand [97]). Für eine spätere Verunreinigung eines ursprünglich etwa in Assyrien vorhandenen reinen Gestirndienstes [98]) ist der Feuercultus nicht zu halten, sondern er hängt mit der gesammten religiösen Grundanschauung der Assyrer zusammen. Wie in Indien der Cultus des Rudra-Çiva, der zwar befruchtende Regengüsse sendet, aber auch furchtbar ist durch Blitz und Donner und wilde Stürme, in dem Gebirgslande des Himalaya seine Heimath hat, wogegen in dem fruchtbaren Gangesthale der Cultus des milden stillwirkenden Vishnu sich ausbildete; so tritt die Religion des assyrischen Gebirgslandes derjenigen der Ebene des Euphrat und Tigris gegenüber [99]).

Für die Ursprünglichkeit dieser Richtung der assyrischen Religion spricht auch das, was wir über die von den *Abrahamiden* selbst aus der gemeinsamen Heimath des semitischen Stammes in ihre späteren Wohnsitze mit-

---

[97]) 2. Kön. 16, 3, vgl. dazu Movers, a. a. O. S. 63 ff. Der gleichfalls in Juda eingedrungene Gestirndienst wird erst auf Manasse ausdrücklich zurückgeführt (2. Kön. 21, 4; 23, 5; vgl. jedoch 2. Kön. 23, 12), und er ist vielmehr aus babylonischen Einwirkungen zu erklären, vgl. 2. Kön. 20, 12 ff.; Jes. 39, 1 ff; 2. Chr. 32, 31.

[98]) Layard, a. a. O. S. 425. Er begründet seine Ansicht damit, dafs Spuren des Feuerdienstes nur in den Sculpturen von Khorsabad und Kujjundschik, nicht auf den Momenten aus früherer Zeit vorkommen.

[99]) Roth, über die Brahmareligion in Zeller's theologischen Jahrbb. 1846, S. 460 ff. Die assyrischen Götter, welche Rawlinson auf den assyrischen Denkmälern glaubt gefunden zu haben, stellt er in seinem „Abrifs der assyrischen Geschichte nach den Keilinschriften" zusammen (übersetzt in J. v. Gumpach's Abrifs der babyl. assyr. Geschichte, s. das. S. 6—11), wozu man vgl. den von Spiegel verfafsten Art. über *Ninive* in Herzog's Realencykl., X, S. 377—379.

gebrachten heidnischen Elemente wissen [100]). Dafs auch in Harran ursprünglich Feuercultus existirte, läfst sich aus den Menschenopfern schliefsen, welche in Vorderasien überall mit jenem Cultus zusammenhängen und auch bei den späteren Harraniern, wenn auch mit dem raffinierten Magismus ihres ausgebildeteren Religionssystems verbunden, sich noch finden [101]). Bestimmter wird den auf Abrahams

---

[100]) Vgl. im Allgemeinen Movers, a. a. O. S. 322—339.

[101]) Chwolsohn, II, S. 19. 28. 142—155. Wenn die spätere jüdische Sage *Therach* (Terach), den Vater Abraham's, ausdrücklich zu einem *Feueranbeter* macht, so ist darauf kein Gewicht zu legen, indem diese Darstellung, wie schon Hyde richtig bemerkt hat (Rel. vett. Perss. p. 74 f., vgl. Gesenius, thes. unter אור; auch Hieronymus deutet den Ursprung jener Fabel richtig an), lediglich auf der absurden Deutung des אור כַּשְׂדִּים (1. Mos. 11, 28 und 15, 7) durch *Feuer der Chaldäer* und der gottgebotenen Auswanderung Abraham's durch eine von Gott verfügte Rettung aus jenem Feuer beruht. Diese Deutung findet sich bereits bei Pseudojonathan zu 1. Mos. 11, 28, auch bei Hieronymus (Quaest. in Gen. c. 11, vgl. Augustin, de civ. dei, XVI, 15) und unter den jüdischen Commentatoren, z. B. bei Jarchi z. d. St., am deutlichsten bei Abarbanel zu 1. Mos. 11, 28: היו הכשדים במקום ההוא עובדים את האש ואת השמש המולך עליו ולכן קראוהו אור כשדים: Die daraus entwickelte Geschichte, wonach Abraham sich weigerte, mit seinem Vater Therach und dem König Nimrod das Feuer anzubeten und dafür auf des Königs Befehl in einen feurigen Ofen geworfen, durch Gottes Beistand aber errettet wurde, theilt Eisenmenger (Entdecktes Judenthum, I, S. 490 f.) aus Schalscheleth Hakkabala fol. 2 und Geiger (Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 123 ff.) aus Midr. Rabbah zu 1 Mos. Par. 17 mit; vgl. Baer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. 1859, S. 112 ff. Aus dem Judenthum ist diese Geschichte in den Koran übergegangen (Sur. 6, 74—82; 9, 115; 19, 42—51; *21, 52—69*; 22, 43; 26, 69—105; 29, 15—23; 37, 81—95; 43, 25—28; 60, 4—6); ich finde aber bei arabischen Schriftstellern des Feuerdienstes Therach's nicht ausdrücklich gedacht, sondern nur seines Götzendienstes im Allgemeinen, da sie mit dem unmittelbaren Anschlufs an jene Deutung von אור כַּשְׂדִּים auch den Anlafs zur Hervorhebung dieser besonderen Form des Götzendienstes verloren hatten. Der arabische Name Therach's, آزر, könnte eine Hindeutung

Neffen, Lot, zurückgeführten *Ammonitern* und *Moabitern* die Verehrung des Feuergottes zugeschrieben. Die *Ammoniter* verehrten ihn unter dem Namen *Molech* [102]), also als ihren König, ihren Hauptgott; die *Moabiter* unter dem Namen *Camos* [103]), dessen wesentliche Identität mit Molech, und also seine Eigenschaft als Feuergott, aus Richt. 11, 24 deutlich hervorgeht, wo auch der ammonitische Gott den Namen Camos erhält. Zwar verehrten die Moabiter auch den Repräsentanten der zeugenden Naturkraft, den Baal Peor [104]), in wollüstigem Cultus; doch wog auch bei ihnen so sehr der Cultus des Feuergottes vor, dafs sie geradezu als *Volk des Camos* bezeichnet werden konnten [105]). Ueber die Religion der mit Israel am nächsten verwandten *Edomiter* haben wir keine directen Nachrichten, wohl aber berichtet Herodot [106]), dafs die Araberstämme, mit welchen Kambyses auf seinem Feldzuge gegen Aegypten in Berührung kam [107]), also die in der Nachbarschaft der Edomiter im Norden der Sinaihalbinsel wohnenden, zwei Götter, den Dionysos unter dem Namen *Οὐροτάλ* und die Urania unter dem Namen *Ἀλιλάτ* verehrt hätten. Der

---

auf Feuercultus zu enthalten scheinen (s. d. Anm. 95, auch Baidâwî zum *Koran*, Sur. 6); aber es ist wohl nur aus einem aus *Θαρά* corrumpierten *Ἀθάρ* entstanden, vgl. Geiger, a. a. O. S. 128; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, I, 2. Aufl. S. 438, Anm. 2); Rödiger in Gesenius' thes. unter תֶּרַח.

[102]) מֹלֶךְ heifst der ammonitische Götze 1. Kön. 11, 7; in etwas veränderter Namensform מִלְכֹם 1. Kön. 11, 5. 33; 2. Kön. 23, 14, und מַלְכָּם bei Jeremias 49, 1 u. 3; vgl. über diese Formen Ewald, Ausführl. Lehrb. §. 163c, aber auch Geiger, Urschrift u. Uebers. der Bibel. 1857, S. 299 ff.

[103]) כְּמוֹשׁ 4. Mos. 21, 29; 1. Kön. 11, 7; 2. Kön. 23, 13; Jer. 48, 7.

[104]) 4. Mos. 25, 1 ff., vgl. 31, 16; Jos. 22, 17.

[105]) In Bileam's Weifsagung 4. Mos. 21, 29 und von dem Propheten Jeremia 48, 7.

[106]) III, 8, vgl. I, 131.

[107]) Ebendas. c. 4. 5. 7.

letztere bedeutet deutlich *die Göttin* [108]) und ist unstreitig Bezeichnung jener Gottheit, welche nach arabischen Zeugnissen [109]) von dem Stamme Takîf in der Nähe der Stadt Tâïf, östlich von Mekka, unter dem Namen Allât (الّات) verehrt wurde, und zwar als Göttin des Mondes [110]). Da nach Herodot die beiden genannten Gottheiten die einzigen jener Araberstämme waren; so läfst sich vermuthen, dafs der der Mondgöttin zur Seite stehende *Οὐρωτάλ* der Sonnengott gewesen seyn werde, und diese Vermuthung wird durch die Bedeutung des Wortes, welches höchst wahrscheinlich *Licht* oder *Feuer Gottes* [111]) bedeutet, bestätigt. So finden wir hier neben der Mondgöttin als Hauptgottheit das zunächst als Sonnengott gedachte männliche gött-

---

[108]) So erklärt richtig schon Pococke (Specimen hist. Arabum, p. 107), dann Mill (de Mohammedanismo ante Mohammedem in den dissertt. sell. 2. ed. p. 24), Rödiger (Wellsted's Reisen in Arabien, II, S. 381 f.), Tuch (Sinaitische Inschriften, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch., III, S. 138), Osiander (Studien über die vorislamische Religion der Araber, ebendas., VII, S. 482). Der Name heifst ursprünglich الالاهة, was dann in اللاهة und weiter in اللات zusammengezogen wird. Andere, minder wahrscheinliche Erklärungen s. bei Bochart, Phaleg et Can. l. II, c. 19; Selden, De diis Syris, II, 2, und bei Hottinger, Hist. orientalis, 2. ed. p. 229.

[109]) *Kor.* Sur. 53, 19; Abulfarag bei Pococke a. a. O. p. 5.

[110]) Osiander, a. a. O. S. 483. Das Idol der Göttin war nach Kazwînî (Âtâr al-bilâd, S. ٩٥) ein viereckiger weifser Stein, vgl. o. S. 114.

[111]) אוֹרַת אֵל, so mit Recht Movers, a. a. O. S. 337. Pococke, a. a. O. S. 107 schlägt die Lesart *Ὀλωτάλ* vor und will darin den Allâh ta'âlâ (الله تعالى), *den höchsten Gott*, als Genossen der Allât, der *Göttin* im ausgezeichneten Sinne, erkennen; ähnlich Caussin de Perceval (essai sur l'hist. des Arabes, I, S. 174); Schelling (Philosophie der Mythologie, S. 286) hält aufserdem noch die von Pococke angeführte Lesart einer Bodleyanischen Handschr. *Ὀρωταλάτ* fest und quält so die Worte *Ulad-Allat*, „Kind der Göttin", heraus; vgl. auch Bochart, a. a. O.

liche Prnicip wieder; und dafs dieser Gott, wie in den assyrischen Gebirgen, so auch in der arabischen Wüste nicht blofs den lebenerweckenden Strahl der Sonne werde vertreten haben, sondern auch ihre verzehrende Glut, ist an sich wahrscheinlich und wird auch durch den Umstand angedeutet, dafs zu seiner Benennung gerade ein Wort gewählt worden ist, welches nicht blofs das *Licht* bezeichnet, sondern auch das *Feuer*.

Wesentlich in denselben Kreis religiöser Vorstellungen, welchem wir sowohl bei den in der nächsten Nachbarschaft des gemeinschaftlichen Ursitzes gebliebenen, als bei den mit Israel am nächsten verwandten semitischen Stämmen begegnet sind, führen uns nun endlich auch die uns erhaltenen Kundgebungen des *natürlichen Gottesbewufstseyns der Israeliten selbst*, in welchem das Princip der alttestamentlichen Offenbarung wurzelte [112]). Zwar fehlt es in der Geschichte der Patriarchen nicht an einzelnen Spuren der Verehrung der lebengebenden Naturkraft, welche in dem Sonnengott Baal als zeugendes, in der Mondgöttin Astarte als empfangendes Princip hervortrat [113]); aber bei weitem überwiegend sind die Anzeigen, dafs auch die Israeliten vorzugsweise von dem ernsteren Eindrucke der furchtbaren, vernichtenden Macht der Gottheit ergriffen und bewegt waren. Nicht blofs erinnert der an Abraham ergehende Befehl, seinen Sohn zu opfern [114]), an den Menschenopfer fordernden Feuergott; sondern auch das Gebot, dafs die menschliche Erstgeburt gelöst werden solle [115]), beruht ursprüng-

---

[112]) Vgl. im Allgemeinen Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V, 4 u. 5, S. 320 ff.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, I, S. 419 ff.; Lengerke, Kenaan, S .249 ff.; Movers, S. 322 ff.

[113]) Vgl. die eigenthümliche Form des Schwurs 1. Mos. 24, 2; 47, 29; die Erwähnung der קְדֵשָׁה 1. Mos. 38, 14 ff. und Knobel zu diesen Stt. Ueber andere Ueberreste des ererbten Götzendienstes in der Familie der Patriarchen s. o. S. 110 f.

[114]) 1. Mos. 22, 2.

[115]) 2. Mos. 13, 13; 34, 20; 4. Mos. 3, 40 ff.; 18, 16; vgl. 2. Mos. 22, 28.

lich auf der Ansicht, dafs sie eigentlich der Gottheit angehöre und dieser, so gut wie die Erstgeburt vom reinen Vieh, im Opfer darzubringen sey. Wie sehr in der That die Israeliten zur Zeit der ihnen bereits geoffenbarten besseren Erkenntnifs zum Rückfall auf die Stufe der Naturreligion geneigt waren, indem sie, jener Ansicht gemäfs, ihre Kinder dem Feuergott im Feuertode weihten, geht aus dem wiederholten Verbote hervor, seinen Samen dem Molech zu verbrennen [116]). Gleichwohl finden wir diesen Rückfall in der Richterperiode selbst bei einem Führer des Volks, bei Jephthah [117]). Auch unter den fremden Göttern, deren Verehrung der alternde Salomo sich hingab, werden der ammonitische und moabitische Feuergott, Molech und Camos, ganz besonders hervorgehoben [118]). Und nachdem während der Trennung des Reiches unter dem Uebergewichte Ephraims zuerst der syro-phönicische Baals- und Astartendienst eingedrungen war, als üppige Verehrung des zeugenden und empfangenden, lebengebenden Naturprincips, wie sie dem nördlichen Reiche bei seiner Lage und natürlichen Beschaffenheit näher lag; so machte sich dagegen, sobald durch den assyrischen Einfluss die alte Neigung wieder geweckt war, in Juda der Cultus des furchtbaren Feuergottes in dem charakteristischen Opfer der eigenen Kinder sofort wieder geltend [119]), und er erhielt sich bis zu Josia's energischer Reform [120]), zum Beweise, wie innig er mit

---

[116]) 3. Mos. 18, 21; 20, 2—5; 5. Mos. 18, 10. Der Prophet Amos bietet (5, 26) nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein ausdrückliches Zeugnifs für den von den Israeliten in der Wüste gepflegten Cultus des Milkom oder Molech und seines siderischen Repräsentanten, des Saturn. S. meinen Commentar z. d. St.

[117]) Richt. 11, 34 ff.

[118]) 1. Kön. 11, 5 ff.

[119]) 2. Kön. 16, 3; 17, 17; vgl. Simson zu Hos. 13, 2.

[120]) 2. Kön. 21, 6; 23, 10. 13; 2. Chron. 33, 6; Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Ez. 16, 20 f.; 20, 31; 23, 37; Ps. 106, 37 f.; vgl. Jes. 57, 5.

dem natürlichen Gottesbewufstseyn der Israeliten verwachsen war. Mit diesem Cultus stehen endlich auch die *heiligen Steine* und *Bäume* in Verbindung, deren die alttestamentliche Darstellung der patriarchalischen Zeit gedenkt. Wenn, wie Pausanias bemerkt [121]), in der ältesten Zeit in Griechenland statt der Bilder rohe Steine göttlich verehrt wurden, so hat dieſs seinen Grund darin, daſs sie als dauerndes Denkmal einer heiligen Stätte am natürlichsten sich darboten. Aber sie standen auch mit gewissen Götterbegriffen in einem inneren, materiellen Zusammenhang. Dieſs gilt zunächst von Meteorsteinen, welche, vom Himmel kommend, ihren göttlichen Ursprung unmittelbar bethätigten und insbesondere als natürliche Repräsentanten der Gottheiten der Sonne und des Mondes, vorzugsweise der ersteren, galten. Deshalb werden sie namentlich in Heliopolis in Syrien verehrt, wie denn schon ihr bei den Griechen üblicher Name, *Βαιτύλιον* oder *Βαίτυλος*, auf das semitische Sprachgebiet hinweist: er entspricht dem Hebräischen בֵּית־אֵל, *Gotteshaus*, und deutet auf die Ansicht hin, daſs der Gott in ihnen wohne, sie durch ihn belebt seyen [122]). Hatten diese Bätyle von Natur eine Beziehung

---

[121]) VII, 22, 3 : *τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀρχοὶ λίθοι.*

[122]) Vgl. über diese Etymologie Gesenius, Monumenta phoen. p. 387. Sanchoniathon (Eusebius, praep. ev. I, 10, bei Orelli, Sanchoniathonis fragmenta, S. 30) bezeichnet die Bätyle als *λίθους ἐμψύχους*. Damascius (bei Photius, ed. Bekker. 342, b. 348, a u. b) sagt, daſs sie als feurige Kugeln vom Himmel fallen und dann als runde, etwa handgroſse, weifsliche Steine (schwarze erwähnt Plinius, hist. nat. XXXVII, 9) sich darstellen; daſs sie namentlich bei Heliopolis in Syrien häufig vorkommen und verschiedenen Göttern geweiht sind, unter welchen er Kronos, Zeus und Helios ausdrücklich nennt. Daſs man auch solche Steine mit den Gottheiten geradezu identificierte, beweist der Name Abaddir, welchen Priscian (ed. Krehl, VII, §. 32; cf. II, 6; V, 18; VI, 45) als gleichbedeutend mit *Βαίτυλος* anführt, und welcher höchst wahrscheinlich אָב אַדִּיר, *mächtiger Vater*, bedeutet; vgl. Gesenius, a. a. O. p. 384. Ein solcher Stein war jener von Pessinus in Galatien nach Rom gebrachte Stein, in welchem man die

auf das Himmlische, insbesondere auf den Sonnengott, so wurde diese Beziehung in anderen Fällen durch die Menschen hergestellt. Man errichtete Steine, die durch ihre konische Gestalt die aufsteigende Flamme abbilden und so auf den Gott des Lichtes und Feuers hinweisen sollten [123]), und um ihnen göttliche Verehrung zu erweisen, wurden sie mit Salböl begossen und mit Schmuck behangen. Ihre eigentliche Heimath war Persien, Vorderasien und Aegypten, und namentlich gehören die חַמָּנִים, *die Sonnensäulen*, hierher, welche auf den Altären Baals aufgestellt wurden [124]); aber auch im Occident kommen sie vor. Pausanias [125]) erwähnt einen solchen Stein, welcher bei dem Heiligthum des Sonnengottes zu Delphi aufgestellt war und für uralt galt; und bei den Römern erhielt sich bis in die spätere Kaiserzeit hinein jener Gebrauch: die Steinmale wurden namentlich an Strafsenecken und Kreuzwegen, auch als Gränzsteine aufgestellt, und wenn auch ihre ursprüngliche besondere Bedeutung vergessen oder modificiert worden war, so wurden ihnen doch fortwährend noch die erwähnten Ehren erwiesen [126]). Ganz

---

Göttermutter Cybele selbst zu besitzen glaubte (Livius, XXIX, 11. 14; Arnobius, adv. gentes, VII, 46), auch der schwarze Stein in der Kaaba zu Mekka (Burckhardt, Reise in Arabien, S. 200; Burton, pilgrimage to El-Medinah and Meccah. III, S. 158 ff.). Vgl. noch im Allgemeinen: Bochart, Phaleg et Can. II, 2; Orelli, Sanchoniathonis fragm. p. 30 f.; Creuzer, Symbolik, I, 2. Aufl. S. 176 ff.; Winer, bibl. Realwörterb. Art. Stein; Ewald, Alterthümer, S. 134 f. 253 f.

[123]) Selden, de diis Syris, proleg. p. 49 ff., additam. p. 103; Spencer, de legibus Hebr. ritualibus, II, c. 25, sect. 3 u. 4.

[124]) 2. Chr. 34, 4. 7, vgl. 14, 4; 3. Mos. 26, 30; Jes. 17, 8; 27, 9; Ez. 6, 4. 6 und Gesenius, thes. u. d. W. p. 491.

[125]) X, 24, 5.

[126]) Theophrast, Char. XVI: *καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν τοῖς τριόδοις παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν*; Lucian (Alexander, c. 30) sagt von dem abergläubischen Rutillianus: „— *εἰ μόνον ἀληλιμμένον που λίθον, ἢ ἐστεφανωμένον θεάσαιτο, προσπίπτων εὐθὺς*

Aehnliches nimmt nun Jakob mit jenem Stein vor, auf welchem an der Stelle des späteren Beth-El sein Haupt geruht hatte : er stellt ihn zum Denkmal dafür, dafs Gott sich dort ihm kund gegeben, als Säule auf und salbt ihn mit Oel [127]). Das Gesetz findet später Veranlassung gegen

---

καὶ προσκυνῶν κ. τ. λ.; ebenso gedenkt Clemens von Alexandrien der λίθοι λιπαροί und ihrer Verehrung (strom. VII, p. 302), Minucius Felix, der *lapides uncti et coronati* (III, 1), vgl. Apulejus, apol. I, (ed. Clov. p. 349), florid. I, zu Anfang (p. 217), Siculus Flaccus, de conditionibus agrorum (in den Gromatic. lat. ed. Lachmann, p. 161). Noch Arnobius (I, 39) bekennt: „Si quando conspexeram lubricatum lapidem, et ex olivi unguine sordidatum, tanquam inesset vis praesens, adulabar" etc., und noch Augustin (de civ. dei, XVI, 39) hält für nöthig, den Patriarchen Jakob vom Verdachte der Theilnahme an diesem götzendienerischen Gebrauch zu reinigen.

[127]) 1. Mos. 28, 18; 31, 13; 35, 14; vgl. 31, 45 ff. — Jos. 24, 26 f. werden der heilige Baum und der heilige Stein nebeneinander erwähnt. — Ich habe die *Bätyle*, welche, um einer von Natur ihnen inwohnenden göttlichen Kraft willen, für heilig galten, und die von Menschen errichteten *Salbsteine* auseinander gehalten; denn obgleich beide von neueren Gelehrten häufig für identisch genommen worden sind, so finde ich doch bei den Alten da, wo sie der Bätyle ausdrücklich gedenken, nirgends auch das Salben mit Oel erwähnt. Dafs übrigens auch ein Bätyl wohl einmal als Salbstein aufgestellt worden seyn mag, darauf deutet die oben angeführte Stelle des Pausanias hin, welche bemerkt, dafs der delphische Salbstein für jenen Stein gegolten habe, den Kronos statt des Zeus verschlungen, gerade auf diesen Stein aber wird im Griechischen der Name *Βαίτυλος* vorzugsweise angewandt, s. Hesychius und Etymol. u. d. W., auch Lactanz, I, 20 und Preller, röm. Mythologie, S. 218, Anm. 3). Eine solche Verbindung der Begriffe des Bätyls und des Salbsteins liegt doch vielleicht auch in der Erzählung 1. Mos. 28, 10—22. Sie stimmt, wie bemerkt, am besten zu dem, was wir von den Salbsteinen der Alten wissen. Aber wenn der Begriff des Bätyls auf sie so gar keine Anwendung litte, so wäre es doch ein höchst sonderbarer Zufall, dafs der Name בית אל zu dem von Jakob errichteten Salbstein in einer so nahen Beziehung steht. Obgleich durch die Bemerkung von Gesenius (mon. phoen. p. 387), dafs es „nugatorium" sey, in diesem Steine ein Bätyl zu erkennen, die meisten neueren Gelehrten eingeschüchtert worden sind, so mufs sich doch die von Scaliger (zu Eusebius, praep. ev. I, c. 10) und Bochart (a. a. O.) bereits bejahte Frage wieder hervorwagen dürfen, ob nicht

die Verehrung solcher Säulen sich zu erklären [128]). Nicht minder, als diese eigenthümlichen Cultuselemente, gestattet auch der *Baumcultus* [129]) eine Beziehung auf den Feuerdienst. Durch ihren himmelanstrebenden Wuchs stehen die Bäume überhaupt mit der Gottheit in einer natürlichen Verbindung. Insbesondere macht sie dann ihr kräftiges Wachsthum zu natürlichen Repräsentanten der lebenwirkenden Naturkraft und in diesem Sinne werden sie im Alten Testamente häufig in Verbindung mit dem Astartendienst genannt [130]). Zugleich aber wecken sie auch durch ihr ernstes Dunkel und geheimnifsvolles Rauschen den ernsteren Gedanken an die im Verborgenen waltenden Verderben drohenden Mächte, deren Wirken der Mensch mit banger Scheu anerkennt, und insbesondere stehen die Bäume als die unentbehrliche Nahrung des Feuers mit dessen Verehrung in unzertrennlicher Verbindung. Darum ist Persien, die eigentliche Heimath des Feuerdienstes, auch das Vaterland der gewissenhaftesten Baumcultur und eines ausgebreiteten Baumcultus, wobei namentlich die Pistazie mit ihren Nüssen eine bedeutende Stelle einnimmt [131]). Aber auch auf den assyrischen Denkmälern spielt die Fichte und der Fichtenzapfen eine Rolle [132]),

---

die Absicht der alttestamentlichen Erzählung dahin gehe, den von Jakob errichteten Stein als ein Bätyl, d. h. als einen durch die ihm inwohnende Gottheit vorher schon geheiligten Stein darzustellen. Darauf führt wenigstens die Art hin, wie er gleichsam als ein Bestandtheil der an sich schon heiligen Stätte der göttlichen Offenbarung erscheint, und insbesondere die Art des Ausdrucks in V. 22.

[128]) 3. Mos. 26, 1.

[129]) Vgl. im Allgemeinen : K. Bötticher, der Baumcultus der Hellenen. Berlin 1856, S. 518—529, auch J. Grimm, deutsche Mythol. S. 60 ff.; Preller, römische Mythologie, Berlin 1858, S. 95 ff.

[130]) z. B. 1. Kön. 14, 23; 2. Kön. 16, 4; 17, 10; Jer. 2, 30; 3, 6. 13; 17, 2 u. a. a. O. Dazu Movers, a. a. O. S. 569.

[131]) Bötticher, a. a. O. S. 507. 512.

[132]) Layard, a. a. O. S. 410. 426.

und so darf uns nicht wundern, wenn wir auch bei den Israeliten heiligen Bäumen begegnen. In der unmittelbarsten Verbindung mit der väterlichen Naturreligion erscheint die Terebinthe zu Sichem, Abraham's erstem Wohnsitz in Kanaan, indem unter sie Jakob die bei den Seinigen noch vorgefundenen Idole und sonstige Abzeichen des Götzendienstes vergräbt [133]). Bemerkenswerth ist, dafs hier gerade die Terebinthe genannt ist, ein Baum von der Gattung, welche, wie bemerkt, auch in Persien und Assyrien für besonders heilig galt; es legt dieser Umstand in der Streitfrage [134]), ob unter den 1. Mos. 12, 6; 13, 18; 14, 3; 18, 1 erwähnten אֵלֹנִים *Eichen,* oder nicht vielmehr auch *Terebinthen* zu verstehen seyen, ein Gewicht für die letzteren in die Wagschale. Jedenfalls ist die Erscheinung Gottes an diese heiligen Bäume geknüpft [135]) und noch in der Erzählung von der Mose zu Theil gewordenen Offenbarung sehen wir mit dem Baume, als der heiligen Offenbarungsstätte, die heilige Flamme, als die Vertreterin des sich offenbarenden Gottes, verbunden [136]). Auch bei den Arabern hat sich der Baumcultus zum Gestirndienste gesellt [137]).

Fassen wir das bisher über die natürliche Religion der Semiten Bemerkte zusammen, so ergibt sich, dafs das natürliche Gottesbewufstseyn der Israeliten mit dem der übrigen semitischen Stämme im Wesentlichen übereinstimmte, in der Grundanschauung nämlich von der Gottheit als der alles Leben, in seinem Entstehen, wie in seinem Vergehen bedingenden Naturkraft, welche bestimmter unter der Form der Geschlechtsdifferenz und als in Sonne und

---

[133]) 1. Mos. 35, 4.

[134]) Vgl. Gesenius, thes. u. אֵלָה.

[135]) Vgl. namentlich 1. Mos. 18, 1; auch die heilige Tamariske bei Bersaba 21, 33.

[136]) 2. Mos. 3, 2 ff.

[137]) Osiander, a. a. O. S. 481. 486.

Mond repräsentiert gedacht wurde. Während aber in Babylonien und Syrien die Vorstellung von dieser Naturgottheit als einer Leben gebenden vorherrschte und in einem üppigen, wollüstigen Cultus ihren Ausdruck fand, wurde das israelitische Volk, treuer festhaltend an der einfachen und kräftigen urväterlichen Religion und darin, ähnlich, wie Assyrer und Araber, unterstützt von einer die Sinnlichkeit weniger reizenden Naturumgebung, vorzugsweise bewegt von der Vorstellung der vernichtenden Macht der Gottheit, welche nicht bloſs in dem segnenden Sonnenstrahl, sondern auch in dem verzehrenden Feuer ihre natürliche Repräsentation fand und die entsprechendste Form der Verehrung darin, daſs das Werthvollste, der Mensch selbst, ihr im Feuertode verzehrt wurde. Wie wenig unser religiöses Gefühl in jene Vorstellung sich finden kann, und wie sehr es sich gegen diese Cultusform sträubt: man wird doch anerkennen müssen, daſs auf der Stufe der Naturreligion der Mensch seine Hingabe an die Gottheit auf keine vollkommnere Weise bethätigen und von der Stärke seines religiösen Bewuſstseins kein vollkommneres Zeugniſs geben kann, als eben durch Hingebung des natürlichen menschlichen Lebens selbst [138]). Ebenso ist das Feuer von allen Naturdingen das wenigst materielle, eigentlich selbst immateriell und nur eine Form, unter welcher die Materie existirt, und der Cultus seiner gleichwohl so gewaltig wirkenden, Alles vernichtenden Macht muſs vorzugsweise die Empfänglichkeit besitzen für die Anerkennung eines Gottes, dem gegenüber alles Endliche an sich nichtig ist, und in dessen rein geistigem Seyn das Wesen alles Daseyns liegt [139]). Zugleich ist dieser Cultus verwandt mit jener Richtung des Gottesbewuſstseyns, welche sich durch bestimmte Verkörperungen des Gottesbegriffes über-

---

[138]) Vgl. Ewald, Alterthümer, S. 28 f.; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 204.

[139]) Vgl. meinen Commentar zu *Amos*, S. 373.

haupt nicht befriedigt fühlt, weil ihr neben ihnen immer noch die Ahnung eines Unendlichen bleibt, welches in der Summe der verschiedenen endlichen Götter nicht aufgeht. Dafs der semitische Geist überhaupt zu dieser Richtung hinneigt, beweist schon die Scheu, womit die Semiten vermeiden, in dem Namen ihres höchsten Gottes auf eine solche Verendlichung hinzudeuten [140]). Bei den Harrâniern fand jene Ahnung in der Verehrung des mystischen Schemâl [141]) ihren bestimmten Ausdruck und auch die Israeliten machte sie fähig, zur Verehrung des von Natur auch ihnen unbekannten Einen Gottes, der ein Geist ist und im Geist und in der Wahrheit angebetet seyn will, überzugehen.

Unläugbar also offenbaren die Semiten in ihrer natürlichen Neigung, den Gottesbegriff vor einem völligen Aufgehen in seine natürlichen Repräsentanten und vor einem Auseinanderfallen in eine Mannigfaltigkeit von endlichen Göttern zu bewahren, so wie in der energischen Hingebung und rücksichtslosen Selbstverläugnung, womit sie dem Dienste ihrer Götter sich widmen, eine natürliche Prädisposition für diejenige Gestaltung der Religion, welche in der alttestamentlichen Religion und im Christenthum ihre Vollendung gefunden hat und welche man als die ethische oder, mit Schleiermacher [142]), als die teleologische bezeich-

---

[140]) S. o. S. 107.

[141]) S. o. S. 114 f.

[142]) Der christliche Glaube, I, S. 55 ff. Freilich zählt Schleiermacher auch den *Muhammedanismus* den ästhetischen Religionen bei, weil sich in seinem „fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des sittlichen unter das natürliche" offenbare. Aber dieser fatalistische Charakter ist nur die Folge des Dogmas von der abstracten Einheit und Ueberweltlichkeit Gottes, welches das wahre Verhältnifs zwischen göttlicher Einwirkung und menschlicher Freiheit nicht erkennen läfst, dabei aber das kräftigste selbstthätige Wirken nicht ausschliefst. Die energische Resignation eines arabischen Wüstenhelden ist von ganz anderer Art, als die Passivität eines indischen Fakir's, und für die Anerkennung einer „schönen Seele", welche Schleiermacher als der ästhetischen Religion charakteristisch ansieht, hat der Muhammeda-

nen kann, weil sie das Natürliche dem Sittlichen unterordnet und Alles auf gottgewollte und durch sittlichen Selbstthätigkeit zu erreichende Zwecke bezieht. Es bildet diese Gestaltung der Religion einen Gegensatz gegen die ästhetische, welche auch in der Selbstthätigkeit nur ein Bestimmtseyn des Einzelnen dnrch die von Gott geordnete Gesammtheit des endlichen Seyns erkennt und darum ebenso gewifs, als die ethische Religion zu steter Verfolgung eines von Gott gesteckten höheren Zieles antreibt, in sittlicher und religiöser Erschlaffung endet, wie die griechische Religion, als die entwickeltste Form der ästhetischen Religionen, recht deutlich zeigt. Ebendarum bildet jene Richtung einen Vorzug, welchen der semitische Stamm vor dem, in Bezug auf die Gestaltung des äufseren Lebens ihm so weit überlegenen, indogermanischen voraus hat, und um dessen willen er diesem ebenbürtig zur Seite steht [143]). Als bei

---

nismus gewifs noch viel weniger ein Organ, als das Christenthum, und wenn man etwa bei persischen Dichtern Spuren davon könnte entdecken wollen, so erklären sich diese eben aus der Einwirkung nichtsemitischer Elemente. Ueberhaupt aber geschieht dem Muhammedanismus, der ein neues und eigenthümliches Princip eigentlich gar nicht vertritt, zu viel Ehre, wenn er in einer Darstellung der normalen Entwicklung und Gliederung der Religion neben Israelitismus und Christenthum eine Stelle findet.

[143]) S. o. S. 39 f. Mit Recht bemerkt Leo (Lehrb. der Universalgesch. I, S. 29, Anm., vgl. S. 32, Anm.), dafs Lassen bei seiner „sehr klar angeregten Auffassung“ des charakteristischen Gegensatzes japhetitischer und semitischer Völkernatur doch „den Semiten insofern Unrecht thut, als er den Accent, den die semitische Natur auf die Persönlichkeit legt, nicht als vollwichtiges Aequivalent unter den Bildungswerthen gelten lassen will für den vielseitigen, aufgeschlossenen, objectiven Sinn der Japhetiten.“ Neuerdings hat J. Köstlin (der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand u. s. w., Gotha 1859, S. 216) geglaubt, eine „verschiedenartige natürliche Begabung der Völker“ überhaupt läugnen zu müssen, „vermöge deren das eine auf diesem, das andere auf jenem Gebiete, so eines auf dem der Kunst, ein anderes auf dem des staatlichen Lebens, ein anderes in der Pflege materieller Interessen und so das israelitische auf dem Gebiete des religiösen Lebens eine eigenthümliche Bestimmung zu erfüllen gehabt

Griechen und Römern die väterliche Religion sich je mehr und mehr unzulänglich erwiefs, da wandten sie sich, in der Ahnung, dafs dort die Ergänzung ihres Mangels zu suchen sey, den semitischen Religionen zu. Die rechte Verbindung zwischen Indogermanen und Semiten aber, damit sie gegenseitig sich ergänzten und in dieser Ergänzung die höchste Aufgabe der Menschheit erreichten, wurde erst durch das Christenthum hergestellt, und es ist beachtenswerth, dafs derjenige indogermanische Stamm, welcher in Folge eines seiner Volksthümlichkeit unläugbar inwohnenden Zuges zum Christenthum hin jetzt der Hauptträger des Christenthums geworden ist und als das neutestamentliche Bundesvolk bezeichnet werden konnte, in Bezug auf sein natürliches Gottesbewufstseyn mit dem des alt-

---

habe." Abgesehen von dieser nicht ganz sachgemäfsen Formulierung der bestrittenen Ansicht, so genügt zur Sicherung „von des Menschen allgemeinem Grundwesen und seiner allgemeinen Grundbestimmung" vom christlichen Standpunkte die Anerkennung der Erlösungsfähigkeit sowohl, als der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen. Mit dieser aber verträgt sich sehr wohl die Annahme einer verschiedenen religiösen Prädisposition, insbesondere eine Verschiedenheit des Berufes, entweder erster Träger, oder nur späterer Empfänger der Offenbarung zu seyn, um so mehr, da mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der geoffenbarten Religion die natürliche Verschiedenheit zurücktritt und die Letzten den Ersten nicht nachstehen sollen. Zudem wird ja durch „die Stätigkeit im Eintritt der höheren Erregungen", welche man denn doch Israel vindicieren mufs, die völlige Gleichheit der Nationen nicht minder gefährdet, als durch eine gleichfalls von Gott geordnete natürliche Prädisposition, an welche jene Erregungen anknüpfen. Zur Annahme einer solchen Prädisposition aber drängen unabweisbar geschichtliche Thatsachen; und trotzdem, dafs viele Israeliten der Offenbarung sich verschlossen und viele Griechen, nachdem ihre natürliche Religion sich ausgelebt und ihre Unzulänglichkeit erwiesen hatte, der Offenbarung mit lebendiger Empfänglichkeit sich zugewandt haben, ist die Vorstellung eines griechischen Erlösers kaum minder unausführbar, als etwa die eines chinesichen oder afrikanischen, und zwar nicht blofs wegen der Geschichte, sondern auch wegen der ursprünglichen natürlichen Anlage dieser Völker.

testamentlichen Volkes die meisten Berührungspunkte darbietet [144]).

2. Abraham, der erste Träger der alttestamentlichen Offenbarung. Das Protevangelium. Die vorabrahamische Weifsagung.

Wir sind der Volksthümlichkeit und dem natürlichen Gottesbewufstseyn der Semiten und insbesondere des israelitischen Stammes nachgegangen, um die Antwort auf die Frage zu finden, warum Gott gerade diesen Volksstamm zum Träger seiner Offenbarung erkoren habe [1]). Schon die Stellung dieser Frage zeigt, dafs wir keineswegs der Ansicht sind, es liege in jenem natürlichen Gottesbewufst-

---

[144]) Cäsar, bell. gall. VI, 21 : „Deorum numero eos solos esse ducunt, quos cernunt et quorum opibus aperte juvantur, *Solem* et *Vulcanum* et *Lunam*“ ; wenn man sich auch hüten mufs (Grimm, a. a. O. S. 92 f.), diese Stelle wörtlich festzuhalten, so bleibt doch immer bezeichnend, dafs Cäsar gerade die Sonne nebst dem Feuer und den Mond als die Götter der Deutschen hervorhebt. Auch sonst kommt Verehrung des Feuers vor (Grimm, S. 567), wie der verwandte Cultus heiliger Bäume (ebendas., S. 89 f.) und Steine (Strodtmann, Uebereinstimmung der deutschen Alterthümer mit den biblischen. Wolfenbüttel. 1755, S. 208). Bedeutsamer, als diese Einzelheiten, ist aber die Uebereinstimmung der germanischen Religionsauffassung mit der semitischen in der geringen Werthlegung auf Götterbilder, in dem Bewufstseyn der Unzulänglichkeit endlich gedachter Götter überhaupt, aus welchem die Erwartung ihres Untergangs erwächst und des Hervorgehens eines Reiches ewigen Friedens unter der Herrschaft eines höchsten Gottes. Mit Recht bemerkt daher Paret (über die Eintheilung der Religionen, theol. St. u. Krit. 1855, S. 288), es sey neben der alttestamentlichen Religion die germanische „die am meisten auf das Christenthum hin weifsagende Religion, wie denn in den Völkern germanischen Stammes das Christenthum am meisten eine Heimath auf Erden gefunden habe.“ Vgl. auch Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker, I, S. 128—212. Es ist wohl jene Uebereinstimmung auf die Ursitze des germanischen Stammes zurückzuführen, und ähnlich wie das Zusammentreffen persischer und semitischer Religionsansichten zu beurtheilen. Vgl. Leo, des deutschen Volkes Ursprung und Werden. 1854.

[1]) S. o. S. 34.

seyn die wahre israelitische Religion selbst, zu welcher sich die von Mose und den Propheten verkündigte etwa nur wie ein verfälschtes künstliches Machwerk verhalte [2]), oder es sey aus jener natürlichen Religion die alttestamentliche auch nur auf dem Wege natürlicher Weiterentwicklung des gesammten israelitischen Volkes hervorgegangen [3]). Vielmehr erkennen wir, getreu dem Begriffe der geoffenbarten Religion, unter welchen die alttestamentliche fällt, in dieser eine neue Schöpfung, welche auf jene natürliche Grundlage erbaut, ein neues Lebensprincip, welches dem Boden des natürlichen Gottesbewufstseyns des israelitischen Volkes eingepflanzt wurde, damit es diesen mit seiner lebendigen Kraft umgestalte. Auf welche Weise tritt diefs neue Lebensprincip der geoffenbarten Religion, das seine Quelle in einer besonderen Selbstmittheilung Gottes an den Menschen hat, geschichtlich in das natürliche Leben eines Volkes ein?

Es liegt im Wesen des Geistes, der als solcher Persönlichkeit ist, dafs jede Kraft geistigen Lebens, welche dieses Leben positiv fördert, durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit vermittelt wird. Die Gunst der äufseren Verhältnisse kann dem bereits vorhandenen geistigen Leben Raum und Anlafs zu seiner weiteren und kräftigeren Entfaltung verschaffen, die Gesammtheit verhält sich im glücklichsten Falle gegen die Neubelebung empfänglich; aber selbst sich diese zu geben, ist sie nicht im Stande, und so lange die bedeutende Persönlichkeit fehlt, welche diefs allein vermag, kann die Menge minder bedeutender Persönlichkeiten, wie tief sie auch das Bedürfnifs nach Neubelebung

---

[2]) Wie Daumer (der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation, historisch-kritisch nachgewiesen. Braunschweig. 1842) behauptet hat. Der Verfasser ist bekanntlich jetzt bei dem normalen Ende seiner damaligen Anfänge — im Schoofse der römischen Kirche richtig angekommen.

[3]) Wie etwa Vatke (die Religion des Alten Testamentes. I, S. 184 ff.) mit Mose erst eine Vergeistigung der natürlichen Elemente der Vorstellung und des Cultus der Israeliten allmählich eintreten läfst.

empfinden und mit wie lebendiger Empfänglichkeit sie sich darnach sehnen mag, doch aus eigner Kraft jenen Mangel nicht ersetzen. Wie für die Gebiete der Erziehung, der Kunst und Wissenschaft und des Staates, so gilt jenes Gesetz auch für das höchste geistige Lebensgebiet, für die Religion, insbesondere für die geistige Schöpfung der geoffenbarten Religion, und in Bezug auf die alttestamentliche Offenbarung wird uns als die Persönlichkeit, welche ihr erster Träger und Vermittler war, mit gröfster Bestimmtheit *Abraham* genannt. Es liegt in der Natur der Sache, dafs von der Gesammtheit, welche zu einer solchen Religion sich bekennt, nichts so festgehalten wird, als die Erinnerung an jene Persönlichkeit und als das Bewufstseyn des Zusammenhanges mit ihr, und dafs infolge davon, wie grofs auch andererseits die Neigung ist, gerade eine solche Persönlichkeit nach allen Seiten menschlichen Handelns und Erlebens hin zu einem Typus des rechten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu machen, doch der geschichtliche Kern ihres Wesens und Wirkens treu bewahrt bleibt; in ganz besonderem Grade gilt dieſs bei dem semitischen Stamme, welcher durch die Intensität seines Familiensinnes und durch die damit zusammenhängende Zähigkeit seiner Tradition vor allen andern befähigt ist, den Eindruck und die Einwirkung seiner grofsen Persönlichkeiten treu zu bewahren und fortzupflanzen. Durch die alttestamentlichen Nachrichten über Abraham wird dieses Gesetz bethätigt. Mit ihnen betreten wir, nachdem bis dahin die Personification von Zeiträumen und Stämmen vorgeherrscht hat, zuerst den festen Boden wirklich persönlicher Menschengeschichte, und was von Abraham erzählt wird, ist so reich an individuellen Zügen, sein Wirkungskreis wird so ohne alle denkbare Absicht auf den Süden Kanaans beschränkt, insbesondere trägt das merkwürdige 14. Capitel der Genesis mit seinem in's Einzelste gehenden Berichte von dem Kampfe Abrahams mit den Königen des Ostens und seiner durchaus ungesuchten

Darlegung zufälliger Verhältnisse aus seinem Leben in so hohem Grade das Gepräge einer historischen Urkunde an sich, dafs an der Geschichtlichkeit seiner Persönlichkeit nicht zu zweifeln ist [4]). Das Eigenthümliche aber, was Abraham vor Allen auszeichnet, ist eben dieses, dafs er nach dem Alten Testamente der erste Begründer der alttestamentlichen Religion gewesen ist. Es ist stehende Ausdrucksweise, dafs der Gott, welcher der Gegenstand dieser Religion ist, als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnet wird [5]), um auf den Anfang seiner Offenbarung an das israelitische Volk und auf deren Fortpflanzung innerhalb desselben hinzudeuten; einmal heifst er auch Gott Abrahams allein, ohne Nennung der übrigen Patriarchen [6]). Was insbesondere die Darstellung der ältesten Zeit angeht, so wird der Gott, welcher sich Mose geoffenbart hat, also der eigentliche Gott Israels, in der angegebenen Weise dem Gott Abrahams nicht etwa blofs von dem jehovistischen Ergänzer des Pentateuchs [7]) gleich ge-

---

[4]) S. namentlich Ewald, a. a. O. I, S. 400 ff., vgl. Bunsen, Aegyptens Stellung, V, 2 u. 3, S. 323; Gott in der Geschichte, I, 160 ff. S. 163: „. . . so verehren wir in Abraham eine grofse, uns verständliche und ehrwürdige Persönlichkeit, und zwar die älteste der Weltgeschichte. Mit Abraham fängt die Neue Geschichte an, die Geschichte sittlicher Persönlichkeiten und ihrer Wirkungen." Auch Renan, études, p. 90 spricht von Abraham als einer „personnage definitivement historique et réel." Die arabischen Traditionen, welche freilich ihre jetzt uns vorliegende Gestalt erst unter der Einwirkung des Judenthums erhalten haben, beweisen wenigstens so viel, dafs auch mit dem nationalen Bewufstseyn der Araber keine vormuhammedanische Persönlichkeit so innig verwachsen ist, als die Abrahams.

[5]) 1. Mos. 3, 6. 15. 16; 4, 5; 6, 3; 1. Kön. 18, 36; 1. Chr. 29, 18; 2. Chr. 30, 6; vgl. Josephus, a. i. I, 7, 1: *Πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφήνασθαι δημιουργὸν τῶν ὅλων ἕνα· τῶν δὲ λοιπῶν εἰ καί τι πρὸς εὐδαιμονίαν συντελεῖ, κατὰ προσταγὴν τὴν τούτου παρέχειν ἕκαστον καὶ οὐ κατ' οἰκείαν ἰσχύν.*

[6]) Ps. 47, 10.

[7]) 2. Mos. 3, 6. 15. 16; 4, 5.

setzt, welcher es liebt, spätere Vorstellungen und Cultusformen in die ältesten Zeiten zurückzutragen; sondern auch der Verfasser der elohistischen Grundschrift [8]), welcher die Zeiten sonst so genau unterscheidet und darum auch den mit Mose aufgekommenen specifisch israelitischen Gottesnamen Jahve in seiner Darstellung der vormosaischen Zeit noch vermeidet, erkennt die wesentliche Identität des Gottes Mose's und des Gottes Ahrahams an. Uebereinstimmend hiermit lehrt uns die Geschichte Mose's, dafs dieser seinen vollkommneren Gottesbegriff nicht, wie man gefabelt hat, der ägyptischen Priesterweisheit verdankt, vielmehr seines Gottes als des Gottes der Väter sich bewufst war und die lebendige Erneuerung seiner Offenbarung nicht im mystischen Dunkel heidnischer Tempel empfing, sondern in der Einsamkeit der Wüste, in ähnlicher Umgebung, wie die, in welcher er einst Abraham sich geoffenbart hatte [9]). Als Empfänger der Offenbarung wird Abraham als zu Gott im Verhältnisse vertrautester Gemeinschaft stehend dargestellt [10]); als der die ihm zu

---

[8]) 2. Mos. 6, 2 u. 3, vgl. 2, 24.

[9]) 2. Mos. 3, 1 ff.

[10]) Vgl. besonders 1. Mos. 18, 17 : „Und Jahve sprach : Soll ich verheimlichen vor Abraham was ich thun will?“ An diese Stelle reiht sich an, was die spätere Zeit von dem ausgezeichnet vertrauten Verhältnifs zwischen Abraham und Gott zu rühmen weifs. Schon an jener Stelle fügen die LXX ihrem ἀπὸ Ἀβραάμ die Worte τοῦ παιδός μου bei; Philo (de sobrietate, §. 11, bei Mang. I, 401) hat dafür τοῦ φίλου μου, was Jac. 2, 23 schon als eine Abraham vorzugsweise zukommende Benennung erscheint. Uebereinstimmend hiermit heifst Abraham Jes. 41, 8 und 1. Chr. 20, 7 der אֹהֲבִי Gottes, was eigentlich den, welcher Gott liebt, bezeichnet, zugleich aber, ähnlich unserem *Liebhaber*, den Begriff der Gegenseitigkeit einschliefst, wie es denn die LXX an diesen beiden Stellen nicht im Sinne von *liebend*, sondern von *geliebt* auffassen. Auf Grund dieser im Judenthum ausgebildeten Vorstellung wird denn im Muhammedanismus *Freund Gottes* der stehende specifische Ehrenname Abrahams, so dafs er statt خليل الله auch schlechtweg الخليل (Alchalîl) genannt wird (vgl. Kor. IV, 124), während

Theil gewordene höhere Erkenntnifs zugleich verkündet, erscheint er als Sprecher Gottes, als Prophet [11]); und vorzugsweise weil Abraham durch die Verkündigung des wahren Gottes dem israelitischen Volke seinen geistigen Einigungspunkt gab und so das eigenthümliche israelitische Volksthum begründete, heifst er der *hehre Vater* [12]) seines Volkes, und als solchen nimmt ihn Paulus auch für die an Christum Glaubenden in Anspruch, indem er die vollendete Offenbarung mit ihren ersten Anfängen und mit Abraham in Verbindung setzt, als mit ihrem durch die späteren Entstellungen des gesetzesgerechten Judenthums noch ungetrübten reinen Ursprung [13]).

Die Bestimmtheit, womit der wahre Gott, welchen Israel anbetete, als Gott Abrahams bezeichnet wird, setzt voraus, dafs vor Abraham dieser Gott nicht erkannt ge-

---

der angeblich ein noch innigeres Verhältnifs bezeichnende Name الحبيب (Alhabib) dem Muhammed selbst vorbehalten bleibt (vita Timuri ed. Manger, II, 535, n. 31). Wohl nicht ohne Absicht hat daher Jarchi zu 1. Mos. 18, 18 auch Abraham gerade als den חביב Gottes bezeichnet.

[11]) 1. Mos. 20, 7.

[12]) אַב הָמ, Sir. 44, 19 : *Ἀβραὰμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐχ' εὑρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ*, vgl. Jos. 24, 3; Jes. 51, 2; Jer. 33, 26; Ps. 105, 6; 2. Chr. 20, 7.

[13]) Röm. 4, 16; Gal. 3, 7, vgl. 29. — Auch Muhammed führt den Ursprung seiner Religion auf Abraham (Ibrahim) zurück, der mit Ismael die Kaaba erbaut, oder vielmehr hergestellt habe, und weder ein Jude noch ein Christ gewesen sey, sondern eben ein wahrer Muslim, Kor. II, 119 ff. 129; III, 60; XXII, 77. Treffend bemerkt Bunsen, Gott in der Geschichte, I, S. 162 : „Das Gottesbewufstseyn und die Weltanschauung der Juden, Christen und Muhammedaner geht gleichmäfsig zurück auf die grofse Gestalt Abrahams. Sein Glaube ist der gemeinschaftliche, geschichtliche Grund ihrer Religionen, dem Götzendienst gegenüber. Es ist Abrahams gewissenhafter Glaube an die sittliche Weltordnung und das aus ihm entwickelte Gottesbewufstseyn, welches die Welt umgeschaffen. Die Völker, welche es sich angeeignet, beherrschen mit göttlich menschlichem Rechte die Erde."

wesen sey, dafs vielmehr bei seinen Vorfahren noch Götzendienst geherrscht habe. Diese Voraussetzung wird durch die bereits benutzte Stelle Josua 24, 2. 3. 14 ausdrücklich bestätigt, welche zwar erst von dem Deuteronomiker herrührt, gewifs aber auf dem wohlbegründeten Bewufstseyn beruht, dafs die Scheidung der rechten Gotteserkenntnifs vom Heidenthum erst mit Abraham erfolgt sey. Ueber den Zeitpunkt dieser Scheidung sagt das Alte Testament nichts Bestimmtes. Dem Jehovisten ist schon Abrahams Auswanderung aus Harran eine Folge des ausdrücklichen Befehles Jahve's, der schon bei dieser Gelegenheit dem Patriarchen sich offenbart und durch seine Verheifsungen ihn auszeichnet [14]). An diese Auffassung schliefsen sich die sehr ausführlichen Darstellungen über Abrahams Jugendgeschichte und seine Trennung vom Heidenthum an, welche die spätere jüdische Tradition ausgebildet und auf christliche und muhammedanische Schriftsteller vererbt hat [15]). Sie lassen Abraham schon in Ur Kasdim zur Erkenntnifs des wahren Gottes gelangen, bald beim ersten Erwachen des kindlichen Gottesbewufstseyns schon [16]), bald nachdem er in gereiften Jahren von heidnischen Irrthümern, welche

---

[14]) 1. Mos. 12, 1—4, a.

[15]) Ueber diese jüdischen und muhammedanischen Traditionen im Allgemeinen vgl. aufser dem gelegentlich bereits Vorgekommenen: Hyde, de vet. rel. Pers., p. 28 ff., Hottinger, Smegma orient., p. 287 ff.; hist. orient., ed. post., p. 245 ff.; Buddeus, hist. eccl. Vet. Test., 4. ed., I, p. 205 ff.; Geiger, a. a. O., S. 121 ff.; Weil, bibl. Legenden der Muselmänner, S. 68 ff. — Ueber die jüdischen insbesondere: Eisenmenger, a. a. O. I, S. 490 ff. und an vielen anderen Stellen, und namentlich: Beer, Leben Abrahams nach der Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig. 1859, 1. — 3. Abschn. und dazu die Anmm. — Ueber die muhammedanischen insbesondere: Herbelot, Orient. Bibel unter Abraham (deutsche Uebers. I, S. 112—125), und Caussin de Perceval, a. a. O., I, S. 161—175. — Patristisches bei Fabricius, cod. apocryph. V. T. 2. ed. I, p. 341—428.

[16]) Beer, a. a. O. S. 5 u. 103 ff.

auch er früher theilte, sich bekehrt hatte [17]), eine Ansicht, deren Anlafs wahrscheinlich in Jos. 24, 2 liegt. Als Grund seiner Auswanderung werden eben die Verfolgungen angeführt, welchen er um seines Glaubens willen von Seiten seiner heidnischen Umgebung [18]), namentlich des Repräsentanten heidnischer Gottlosigkeit, des Nimrod, ausgesetzt war, und auch diese Auffassung wird wohl schon durch den eigenthümlichen Ausdruck Jes. 29, 22 angedeutet, dafs Abraham von Gott *befreit* worden sey. Dabei erscheint die Auswanderung aus Ur Kasdim als die Hauptsache, Harran nur als eine Zwischenstation auf dem Zuge von dort nach Kanaan. Nach dem Elohisten dagegen offenbart sich der Gott, welcher ihn bis dahin thatsächlich geschützt und geleitet, dem Abraham erst ausdrücklich, nachdem dieser bereits eine Reihe von Jahren in Kanaan gelebt hat [19]), und zu dieser Darstellung des ältesten Erzählers stimmt die Natur der Sache, wonach die Annahme am nächsten liegt, es werde die Umgestaltung des Gottesbegriffes mit der Veränderung des Wohnortes und mit dem Hervortreten Abrahams als selbständiges Stammhaupt in Verbindung gestanden haben [20]).

---

[17]) So schon bei Philo, de Abrahamo, §. 15. 17 (Mang. II, p. 12 f.), der übrigens Abrahams Geschichte zu einer blofsen Allegorie auf die Bekehrung vom Naturdienst zur rechten Gotteserkenntnifs macht. Doch findet sich dieselbe Ansicht auch sonst bei den Juden (s. Beer, a. a. O., S. 104), z. B. bei Maimonides, Jad chaz., de idol. c. 1, wonach Abrahams Bekehrung in dessen 48. Jahre erfolgt wäre.

[18]) So schon im Buch *Judith* c. 5, 6—8, auch bei *Josephus*, a. i. I, 7, 1; vgl. oben S. 123, Anm. 101.

[19]) 1. Mos. 17, 1, vgl. 12, 4. 6.

[20]) Diese Ansicht spricht schon Philo aus (De Abr. §. 17, Mang. II, 13), knüpft sie aber an 1. Mos. 12, 7 an: *Λέγεται γὰρ εὐθὺς ἅμα τῇ μεταναστάσει τοῦ σοφοῦ, „Ὤφθη δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ“, ᾧ δῆλον ὅτι πρότερον οὐκ ἦν ἐμφανὴς, ὅτε χαλδαΐζων τῇ τῶν ἀστέρων χορείᾳ προσεῖχεν, ἕξω τοῦ κόσμου καὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας εὐάρμοστον καὶ νοητὴν φύσιν οὐδεμίαν ἁπλῶς καταλαμβάνων. Ἐπεὶ δὲ μεθωρμίσατο καὶ μετεχώρησε, κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον, ἀλλ' οὐκ*

Ueber den näheren Verlauf dieser Umwandlung gibt einen bedeutsamen und wohl zu beachtenden Wink die Erzählung von der beabsichtigten Opferung Isaaks, die zwar ihre jetzt uns vorliegende Gestalt erst durch den Jehovisten erhalten hat, offenbar aber auf älterer Grundlage ruht [21]). Dafs diese Erzählung indirect eine Verwerfung des Menschenopfers, bestimmter des Opfers der eignen Kinder, insbesondere des Erstgeborenen, enthalte, kann jetzt als allgemein anerkannt gelten [22]). Ebenso gewifs aber schliefst die Erzählung das Zugeständnifs ein, dafs Abraham beabsichtigt habe, an jenem Opfer sich zu betheiligen, als dem von Gott geforderten höchsten Beweise vollständiger Gottergebenheit. In der That trat ihm auch diese Forderung nicht erst in dem kanaanitischen Heidenthum entgegen [23]), sondern er brachte sie aus dem vaterländischen Cultus des verzehrenden Feuergottes schon mit. Und wenn nun weiter erzählt wird, dafs Gott das erst geforderte Opfer des Sohnes nachher verworfen und an der selbstverläugnenden Opferwilligkeit Abrahams sich habe genügen lassen, so liegt darin mit aller Klarheit und

---

αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα, ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος, ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀναβλέψασα εἶδε.

[21]) Dieſs wird durch den Umstand bewiesen, dafs 1. Mos. 22, 1—10 ausschliefslich der Name אלהים vorkommt, und durch die in der gegenwärtigen Erzählung noch nicht völlig verwischten Spuren eines doppelten Berichtes, vgl. namentlich V. 14 u. V. 8; 11 ff. u. 15 ff. — Wäre, wie Knobel annimmt, der Name *Elohim* von dem Jehovisten gebraucht, so lange es sich um Menschenopfer handelt, so läge auch darin ein merkwürdiges Zugeständnifs dafür, dafs der Gott, welcher dieſs Opfer von Abraham forderte, anders zu denken sey, als der, welcher es verwehrte.

[22]) Vgl. z. B. Ewald, Gesch. des Volkes Isr., I, S. 434; Winer, bibl. Realw., I, S. 13 f.; Knobel, Einl. zu 1. Mos. c. 22; Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, I, 2. Aufl., S. 213 ff., und dess. Art. Abraham in Herzog's Realencykl. I, S. 75 f.

[23]) Darin findet Kurtz, a. a. O. die Veranlassung zu Abrahams Entschlufs, seinen Sohn zu opfern.

Bestimmtheit, welche bei einer solchen Darstellung eines inneren Vorganges als eines äufseren Factums nur möglich ist, die Thatsache ausgesprochen, dafs Abrahams Geiste zuerst Gott als der sich offenbarte, welcher nicht das Opfer der Vernichtung des leiblichen Lebens fordert, sondern die Heiligung des Lebens in dem geistlichen Opfer des selbstsüchtigen Willens, weil er eben selbst ein Geist ist und im Geist und in der Wahrheit angebetet seyn will [24]). Die Forderung, den Sohn zu opfern, konnte in der Erzählung um so unbedenklicher dem wahren Gott beigelegt werden, als sie ja in der That als Forderung unbedingter selbstverläugnender Hingebung an Gott berechtigt war, und nur in Bezug auf die Form dieser Hingebung eine Aenderung erfuhr.

Nur durch die Anerkennung der reinen Geistigkeit und der daraus folgenden Einzigkeit des wahren Gottes

---

[24]) Mit dieser Umgestaltung des Gottesbegriffes Abrahams hängt höchst wahrscheinlich auch die *Beschneidung* zusammen: ihre physische Seite, die Verstümmelung des Leben zeugenden Gliedes, erinnert noch an die Religionsstufe, welche als höchsten Cultusact die völlige Vernichtung des physischen Lebens gefordert hatte, und sie erscheint als ein Ersatz für die letztere; zugleich aber ist sie Symbol des geistigen Opfers innerer Heilung und Hingabe an Gott geworden. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, von der Darstellung des Elohisten abzugehen, welcher die Einführung der Beschneidung mit der ersten Offenbarung Gottes an Abraham in Verbindung bringt (1. Mos. 17), mag nun Abraham selbst der Urheber des Ritus seyn, oder ihn aus Aegypten entlehnt haben. Als einer Stütze für die letztere Ansicht dürfte man der Angabe Herodot's (II, 104) zu unbedingt vertraut haben, und beachtenswerth bleibt es immer, dafs der durchgängige, für alle männlichen Individuen obligatorische Gebrauch der Beschneidung gerade nur bei den Völkern sich findet, welche zu dem Gott Abrahams sich bekennen, bei Israeliten und Muhammedanern. Auf einen Zusammenhang der Beschneidung aber mit dem Menschenopfer deuten nicht blofs die merkwürdigen Erzählungen 2. Mos. 4, 24—26 und Sanchoniathon ed. Orell. p. 36 hin, sondern auch die besondere Art und Weise, auf welche der Ritus heute noch hie und da geübt wird, vgl. z. B. Burton, pilgrimage, III, S. 80 f.

wird die überall im Alten Testamente vorausgesetzte Uebereinstimmung des Gottesbegriffes Abrahams mit dem Mose's wirklich begründet; denn dem letzteren sind, wie schon die beiden ersten Gebote des Dekalogs zeigen, jene beiden Eigenschaften so wesentlich, dafs zwischen ihm und einem Gottesbegriffe, welchem sie fehlen, ein Band eigentlicher Verwandtschaft nicht vorhanden ist. Dafs aber andererseits die wesentliche Einheit dieser beiden Gottesbegriffe keine absolute Einerleiheit gewesen sey, erkennt der Elohist gleichfalls an, indem er hervorhebt, dafs Gott, im Unterschiede von יְהוָה, dem charakteristischen Namen für den mosaischen Gottesbegriff, dem Abraham und den übrigen Patriarchen in den Momenten seiner Selbstoffenbarung als אֵל שַׁדַּי sich kundgemacht habe, und dafs dieses der charakteristische Gottesname der vormosaischen Zeit gewesen sey. Die Bedeutung dieses Namens, *allmächtiger*, oder vielmehr *gewaltiger, vernichtender* Gott [25]),

---

[25]) Diese Bedeutung, für welche das Wortspiel mit שֹׁד, *Zerstörung, Vernichtung* (Jo. 1, 15) charakteristisch ist, auch die Bezeichnung des Gottes der Patriarchen als des *Schreckens* seiner Verehrer (vgl. 1. Mos. 31, 42. 53 : פַּחַד יִצְחָק), bleibt dieselbe, mag man nun das Wort mit Ewald (Lehrb., 155, c) für eine intensive Nominalform von dem Stamme שָׁדַד, oder mit Rödiger (in Gesenius' thes. u. d. W.) für eine von שָׁדַד abgeleitete Pluralform des Nomen שַׁד mit dem Pluralsuffix ־ַי halten, wie dieses auch bei אֲדָנָי sich findet; die Ansicht, dafs ־ַי eine alte Pluralendung und das Wort einfach ein plur. magn. sey, ist unhaltbar. — Mit welcher Bestimmtheit aber שַׁדַּי als der specifisch patriarchalische Gottesname festgehalten wird, mag folgende Uebersicht seines alttestamentlichen Vorkommens zeigen : Gott selbst braucht ihn in den Momenten seiner Selbstoffenbarung 1. Mos. 17, 1; 35, 11; 48, 3; aufserdem findet er sich nur noch im Pentateuch 1. Mos. 28, 3; 43, 13; 49, 25, wo wahrscheinlich אֵל שַׁדַּי statt אֵת שַׁדַּי zu lesen ist, und einmal bei Hesek. 10, 5. Der Name שַׁדַּי allein kommt 4. Mos. 24, 4. 16 in der Weifsagung Bileams vor, zweimal im Buche Ruth (1, 20. 21) und dreifsigmal im Buche Hiob, weil die Verfasser ihrer Darstellung absichtlich das Colorit der patriarchalischen Zeit geben; aufserdem Jo. 1, 15 und in der dieser nachgebildeten Stelle Jes. 13, 6

erinnert noch an den natürlichen Boden, auf welchem Abrahams geistiger Gottesbegriff erwuchs, an die Verehrung des Repräsentanten des zerstörenden Naturprincips, und ist zugleich für die erste Stufe in der Entwicklung dieses Begriffes bezeichnend, indem sie nur erst die mehr negative Bestimmung Gottes ausdrückt, als des Wesens, vor dessen Macht alles Endliche nichtig ist, und der mosaischen Periode überläfst, ihn auch positiv als das Wesen zu bestimmen, welches das wahre Seyn ist in allem endlichen Daseyn. Mit dem Begriffe des Einen, allmächtigen, geistigen Gottes hatte Abrahams Gottesbewufstseyn einen bestimmten Inhalt gewonnen für die der semitischen Religion eigne Ahnung eines über den Begriff ihrer einzelnen Naturgötter hinausliegenden höchsten Wesens, und insofern konnte er die Einheit seines Gottes mit dem Melchisedechs anerkennen, welcher, unstreitig selbst semitischen Stammes [26]), in seinem אֵל עֶלְיוֹן jenes höchste Wesen verehrte. Offenbar aber verhält sich zu diesem ganz relativen und an sich inhaltslosen Begriff des *höchsten Gottes* der von Abrahams *allmächtigem Gott* als ein Fortschritt zu einem bestimmteren und volleren Begriffe, und wenn jener Begriff eigentlich die Existenz anderer niedrigerer Götter unmittelbar voraussetzt, so sind diese durch

---

in Folge eines Wortspieles, Hesek. 1, 24 (vgl. o. 10, 5), weil der Prophet die ihm zu Theil gewordene Offenbarung mit der den Patriarchen gewordenen vergleicht, und endlich Ps. 68, 15 und 91, 1 in Folge poetischer Wiederbelebung eines alterthümlichen Ausdrucks.

[26]) Bei den Juden ist die Ansicht, dafs Melchisedech Sem selbst gewesen sey, durchaus herrschend, s. Beer, a. a. O., S. 30 u. 142 ff. Dafs Josephus ihn „für einen gewöhnlichen kanaanitischen König" gehalten habe, ist nicht wahr, wie eine Vergleichung von a. i. 1, 10, 2 lehrt, ebenso wie etwa die von Knobel, zu 1. Mos. 14, 18, Renan, études, p. 90, lehren kann, dafs jene dem Josephus zugeschriebene Ansicht jetzt keineswegs die „allgemeine und unbestrittene" ist. — Ueber *El* als Namen des höchsten, mit dem alten *Bel* (s. o. Anm. 90) identischen Semitengottes vgl. Sanchoniathonis fragm. ed. Orell. p. 26; Gesenius, thes. p. 49; Movers, a. a. O. S. 254 ff.

Abrahams Gottesbegriff ausgeschlossen, was durch die Neigung einzelner, zumal untergeordneter Persönlichkeiten [27]), in den alten Götzendienst zurückzufallen, ebensowenig widerlegt wird, als man aus der bis zu den Zeiten des babylonischen Exils und drüber sich erstreckenden Fortdauer dieser Neigung in der Masse des Volkes Israel widerlegen kann, dafs das Princip der alttestamentlichen Religion den strengsten Monotheismus forderte. Dafs der Glaube an den wahren Gott zunächst an die Familie Abrahams, wie nachher an das Volk Israel, geknüpft erscheint, liegt in der Natur der Sache, weil die von Abraham zuerst verkündete Offenbarung nur auf diesem Wege allmählich sich fortpflanzen und verbreiten konnte, und eben so natürlich ist es, dafs bei der beschränkten Ansicht jener ersten Zeiten von dem Weltganzen der Begriff von der Unendlichkeit Gottes noch kein entwickelter seyn konnte; ein Hausgott aber in dem Sinne, als ob seine Wirksamkeit auf die Familie oder den Volksstamm beschränkt und die Realität anderer Götter neben ihm anerkannt worden sey, ist der Gott Abrahams niemals gewesen [28]).

---

[27]) 1. Mos. 35, 2 ff.

[28]) Wenn 1. Mos. 31, 53 der Götzendiener Laban (c. 31, 19) es so ansieht, so beweist dieſs so wenig etwas, als etwa durch den Umstand, dafs 1. Sam. 4, 8 die Philister den Namen des Gottes Israels, *Elohim*, als einen wirklichen Pluralis auffassen, die israelitische Religion zum Polytheismus gemacht wird. Man hat daran, dafs in einer so alten Zeit schon wirklicher Monotheismus, d. h. die Anerkennung eines einzigen, geistigen Gottes, in Israel existiert habe, aus einem Vorurtheil gezweifelt, das sich in die Formel fassen läſst: „Da die gebildetsten Völker des Alterthums Polytheisten waren, so können die weit ungebildeteren Israeliten unmöglich Monotheisten gewesen seyn.“ Man übersieht, dafs gerade auf dem religiösen Gebiete die es vor allen andern auszeichnende Mission des israelitischen Volkes lag, und dafs nur aus dem wirklichen Vorhandenseyn seiner höheren Religion seine ganze geschichtliche Entwicklung begreiflich wird. Selbst Lessing hat durch jenes Vorurtheil seinen scharfen Wahrheitssinn gegen die deutlichsten Beweise vom Gegentheil sich verblenden lassen: „Bei dem

Nach der bisherigen Darlegung führt also die Ueberlieferung des alttestamentlichen Volkes mit der gröfsten Bestimmtheit und Sicherheit die Anfänge der besonderen Offenbarung, welche die Grundlage der eigenthümlichen Religion dieses Volkes bildet, auf Abraham zurück und bezeichnet damit zugleich die Gränze, über welche eine wirklich geschichtliche Darstellung der alttestamentlichen Religion, oder eines ihrer charakteristischen Elemente nicht hinausgehen kann. Dabei bleibt aber die Ueberzeugung in ihrem vollen Rechte, welche mit dem Begriffe eines rein geistigen, persönlichen Gottes unmittelbar gegeben ist und der Bestätigung durch bestimmte geschichtliche Ueberlieferung nicht bedarf, die Ueberzeugung, dafs dieser Gott den zu seiner Erkenntnifs befähigten Wesen sich niemals werde unbezeugt gelassen haben, und ebenso ist es natürlich, dafs das israelitische Volk jene Ueberzeugung in der Form geschichtlicher Erzählung in die Darstellung der Vorgeschichte niedergelegt hat, womit auch seine nationale Geschichtschreibung beginnt. Im allgemeinsten Sinne ist die Offenbarung schon mit der Schöpfung gegeben, durch welche Gott sowohl seine ewige Kraft und Gottheit in seinen Werken wahrnehmbar macht, als dem Menschen Geist von seinem Geiste mittheilt. Sobald aber durch die Sünde diese doppelte Quelle der Erkenntnifs getrübt worden ist und der Mensch vom

---

wahren, ächten Begriffe eines einigen Gottes hätte dieses Volk unmöglich so oft von ihm abfallen, und zu andern Göttern übergehen können. Es würde die falschen Götter nicht des nehmlichen Namens gewürdigt haben; es würde den wahren Gott nicht so ausschliefsungsweise *seinen* Gott, den Gott *seines* Landes, den Gott *seiner* Väter genannt haben. Kurz, der Einige hiefs bei ihm nicht mehr, als der Erste, der Vornehmste, der Vollkommenste in seiner Art. Die Götter der Heiden waren ihm auch Götter; aber unter so vielen Göttern konnte doch nur *einer* der mächtigste und weiseste seyn, und dieser mächtigste und weiseste war sein Jehova" (Zur Gesch. und Lit. aus den Schätzen der Herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel, 4. Beitrag, in der Lachmann'schen Ausg. X, S. 29).

Schöpfer hinweg dem Dienste des Geschöpfes sich zugewandt hat, wird eine besondere Offenbarung, die Offenbarung im eigentlichen Sinne, nöthig. In der That hat das erste wirkliche Hervortreten derselben die traditionell kirchliche Ansicht gleich in unmittelbarster Verbindung mit der Geschichte des Sündenfalls (1. Mos. cap. 3) entdeckt, in dem sogenannten *Protevangelium*, 1. Mos. 3, 15.

Nachdem v. 11—13 das erste Menschenpaar eingestanden hat, wie es, von der Schlange verführt, das göttliche Gebot übertreten, wird nun v. 14 ff. von Gott die Strafe für das Vergehen ausgesprochen und zwar, nach dem Grade, in welchem sie bei dem Sündenfalle betheiligt waren, zuerst über die Schlange, dann über das Weib, endlich über den Mann. In Bezug auf die Schlange, als die erste Veranlasserin der Sünde, heifst es :

> 14. „*Dieweil du gethan hast solches, sollst verflucht du seyn, weg von allem Vieh und weg von allem Wild des Feldes; auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub sollst du fressen alle Tage deines Lebens.* 15. *Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen : er soll dich schlagen an den Kopf und du sollst ihn schlagen an die Ferse.*“

Zur Worterklärung ist nur eine Bemerkung über מִכֹּל im 14. und über שׁוּף im 15. v. erforderlich. An ersterer Stelle ist מִן weder Bezeichnung des Urhebers, so dafs die Schlange als *von* allem Vieh verflucht dargestellt würde (so z. B. Gesenius und de Wette), noch ist es Bezeichnung des Comparativverhältnisses, so dafs sie als *vor* allem Vieh verflucht erschiene (so Seb. Münster, Jo. Gerhard, Rosenmüller, Hengstenberg, Delitzsch); sondern die Präposition steht in der ursprünglichen Bedeutung der räumlichen Absonderung: die Schlange soll verflucht werden *weg von* allem Vieh, d. h. so, dafs sie durch den Fluch von dem übrigen Vieh geschieden

und unterschieden wird. Diese Auffassung liegt wohl schon in dem ἀπὸ der LXX, dem Sinne nach auch in dem *inter omnia animalia* der Vulg., welches auch Luther beibehalten hat; neuerdings ist sie durch Bohlen, Tuch, Knobel u. A. zu verdienter Geltung gekommen. — Das V. 15 vorkommende Verbum שׁוּף findet sich aufser dieser Stelle nur noch Hi. 9, 17 und Ps. 139, 11 [29]). Sehr unverdienter Weise hat die zuerst von Coccejus in seinem Lexikon aufgestellte [30]), dann von Umbreit (zu Hi. 9, 17) und von Gesenius begünstigte Vermuthung allmählich zahlreiche und namhafte Vertreter gefunden, wie de Wette, v. Bohlen, Ewald, Knobel, dafs nämlich שׁוּף gleichbedeutend sey mit שָׁאַף, mithin eigentlich nach etwas *schnauben*, *schnappen*, dann allgemeiner: darnach *trachten* bedeute. Es findet diese Vermuthung weder in den verwandten Dialekten [31]) eine Stütze, noch in den alten Uebersetzungen, mit Ausnahme der LXX [32]), welche es das

---

[29]) Wahrscheinlich ist übrigens auch Am. 2, 7 statt des masoretischen שֹׁאֲפִים vielmehr שָׁאֲפִים zu lesen, als Participium von שׁוּף. S. meinen Commentar, S. 149. 267.

[30]) Vgl. Schlottmann zu Hi. 9, 17.

[31]) Der arabische Stamm سأف, auf welchen von Schultens hingewiesen wurde, und welcher zuerst *riechen*, dann *aufspüren* und *spürend nachjagen* heifst, zeigt, trotz allen Scheines einer Verwandtschaft, durch den Entwicklungsgang seiner Bedeutungen, dafs er mit שׁוּף nichts gemein hat, welches, wo es vorkommt, einen plötzlichen und gewaltsamen Angriff bezeichnen mufs; شاف aber, welches J. D. Michaelis in seiner abgeleiteten Bedeutung *genau beobachten* hat herbeiziehen wollen, dient mit seiner Grundbedeutung *reiben* und *durch Reiben glatt und glänzend machen* vielmehr der anderen Auffassung von שׁוּף zur Bestätigung.

[32]) Das *insidiaberis*, womit die Vulg. das zweite שׁוּף ausdrückt, ist durch den Einfluss der LXX entstanden, gegen deren Uebersetzung Hieronymus sich ausdrücklich erklärt, indem er für die Bedeutung *conterere* sich ausspricht. Onkelos gibt das erste שׁוּף durch דְּכִיר, das zweite durch נְטַר wieder und danach scheint es, als ob er dem

erste Mal durch *τηρήσει*, das zweite Mal durch *τηρήσεις* wiedergeben, und das Einzige, was sich dafür sagen liefse, wäre, dafs die Bedeutung *trachten* an den drei Stellen, an welchen das Wort vorkommt, passe. Aber diese Fügsamkeit des Wortes ist eben nur dadurch erreicht worden, dafs man ihm einen so allgemeinen, jeder concreten Beziehung entkleideten Begriff beilegte, und die Uebersetzung *im Sturme trachtet er nach mir* (Hi. 9, 17), oder *Finsternifs möge nach mir trachten* (Ps. 139, 11) kann man vom Standpunkte der allezeit concreten körnigen Bildersprache des Alten Testamentes eben nicht sehr passend finden. Am wenigsten ist gerade an unserer Stelle zu verkennen, dafs der Gedanke *er wird dir nach dem Kopf trachten und du wirst ihm nach der Ferse trachten* an einer matten Farblosigkeit leidet. Anders, wenn man dem Stamme שׁוּף die Bedeutung *zerreiben, zermalmen, zerschlagen* und dann allgemeiner: *schlagen in zerstörender Absicht* beilegt. Die Beglaubigung dieser Bedeutung läfst nichts zu wünschen übrig. Im Chaldäischen kommt sie bei dem Stamme שְׁחַ, wie bei den verwandten Stämmen שְׁפָא und שְׁסַף, ebenfalls vor; im Syrischen ist bei den entsprechenden Stämmen wenigstens die Grundbedeutung *reiben* im Gebrauch, welche auch das Arabische شاف hat. Die alten Uebersetzungen bestätigen jene Bedeutung auf das Glänzendste. An der Stelle des *τηρήσει* und *τηρήσεις* der LXX hat wenigstens der Gr. Venet. 1. Mos. 3, 15 *πλήξει* und *πλήξεις*, und die LXX selbst Hi. 9, 17 *ἐκτρίψῃ*, Ps. 139 (138), 11 *καταπατήσει*; auch *Hieronymus* erklärt sich ausdrücklich gegen das *servabit* und *servabis*, wie er die Uebersetzung der LXX an unserer Stelle wiedergibt, und bemerkt, dafs nach dem Grundtexte vielmehr *conteret* und *conteres* zu übersetzen sey, und dem entsprechend hat denn auch die

---

Worte die Bedeutung *eingedenk seyn*, *beobachten* gegeben habe; doch ist darauf kein grofser Werth zu legen, da er die ganze Stelle metaphorisch umdeutet.

Vulg. Hi. 9, 17 *conteret*, Ps. 139 (138), 11 *conculcabunt*. Pseudojonathan zu 1. Mos. 3, 15 gibt das erste שׁוּף durch מְחָא *schlagen*, das zweite durch נְכַת *beiſsen* und später durch שְׁפִיוּתָא *Zermalmung*, wieder; die Peschito braucht dafür ܕܳܫ *zertreten* und ܡܚܐ *schlagen*, letzteres Wort auch Hi. 9, 17, wo das Targum שׁוּף durch דַּקְדֵּק ausdrückt, welches eigentlich auch *zerreiben, zermalmen* bedeutet, hier aber von der genauesten Prüfung gebraucht wird, die Gott mit den Menschen anstellt. Auch Josephus (a. i. 1, 1, 4) spricht von den *πληγαί*, womit der Mensch den Kopf der Schlange treffen werde, und mit groſser Uebereinstimmung sprechen sich endlich die jüdischen Commentatoren für die Bedeutung *zerschlagen, schlagen* aus. Saadia übersetzt das erste שׁוּף durch شدخ *in's Genick schlagen* und dadurch *enthaupten*, das zweite durch لذع *mit brennendem Stich treffen*; Jarchi erklärt an unserer Stelle das erste שׁוּף durch כתת *zerstoſsen*, ebenso, mit Levi Ben Gerson, Hi. 9, 17; Aben Esra hat an diesen beiden Stellen הִכָּה *schlagen*, und, an ihn und Jarchi sich anschlieſsend, legt D. Kimchi in seinem Wörterbuch dem Stamme שׁוּף die Bedeutung von מַכָּה und כְּתִיתָה bei. Das zweite שׁוּף an unserer Stelle sucht Jarchi freilich auf künstelnde Weise mit נשׁף (Jes. 40, 25) zu combinieren, während es Abarbanel passender durch נשׁך *beiſsen* wiedergibt. Nach diesem Allen erscheint die Bedeutung *zermalmen, zerschlagen, schlagen* als vollkommen gesichert [33]), wie sie denn auch früher die allge-

---

[33]) Auch Hi. 9, 17 ist: „Welcher im Sturme mich *zermalmt*" an sich viel kräftiger und in den Zusammenhang weit passender, als das allgemeine: „Welcher im Sturme nach mir *trachtet*", und Ps. 139, 11 paſst jenes wenigstens nicht schlechter als dieses, allerdings aber auch nicht ganz, weshalb denn die jüdischen Ausleger schon durch Combination mit נֶשֶׁף die Bedeutung *umdüstern* herauszubekommen suchten. Wahrscheinlich aber ist nach Ewald's Vorschlag, den auch Gesenius und Rödiger gutgeheiſsen haben, יְשׁוּכֵּנִי von שָׁכַךְ *bedecken*, zu lesen.

mein angenommene war und neuerdings durch Tuch [34]) und besonders durch Rödiger [35]) ihre wissenschaftliche Rechtfertigung gefunden hat [36]). Wenn nun an unserer Stelle, um die Gegenseitigkeit der Feindschaft zwischen Mensch und Schlange recht bestimmt hervorzuheben, dasselbe Wort שׁוּף zur Bezeichnung des beiderseitigen feindlichen Verhaltens gebraucht wird, so liegt es in der Natur der Sache, dafs es doch für das eine zutreffender ist, als für das andere, und zwar für das zuerst genannte, für das Verhalten des Menschen. Doch konnte auch der gefährliche Schlangenbifs als ein zerstörendes Schlagen bezeichnet werden, um so mehr, da Jon. 4, 7 der Bifs eines Wurmes ein Schlagen genannt wird (הַכָּה), so wie im Arabischen der Bifs der Skorpions (ضرب), den auch Luther ein Hauen nennt. Wir können im Deutschen die von vielen Uebersetzern aus nahe liegenden Gründen aufgegebene [37]) und doch so bezeichnende Gleichmäfsigkeit des Ausdrucks beibehalten, wenn wir, wie es oben geschehen ist, שׁוּף beidemale durch das einfache *schlagen* übersetzen. Der doppelte Accusativ bei שׁוּף ist nach Ges. §. 139, Anm., Ew. §. 281, c zu erklären.

Die traditionelle Auslegung erkennt nun in der *Schlange* den Satan; in dem *Schlangensamen* entweder die übrigen bösen Engel allein, oder mit Einschlufs der bösen Menschen, welche zwar eigentlich zur Nachkommenschaft des Weibes gehören, aber, wie Hengstenberg meint, „sich

---

[34]) Commentar über die Genesis, S. 89 f.

[35]) In Gesenius' thes. unter שׁוּף.

[36]) Bei anderen Gelehrten haben zur Entscheidung für diese Bedeutung allerdings auch andere Gründe mitgewirkt, auf welche es hindeutet, wenn Delitzsch (zu 1. Mos. 3, 15) an der Uebersetzung durch *trachten* auszusetzen findet, dafs es dann eine „verheifsungslose Aussage" enthalte, wogegen die Bedeutung *conterere* bestimmt den schliefslichen Sieg des Weibessamens über den Schlangensamen verheifse.

[37]) So übersetzt Luther: „Derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen."

excommuniciert haben", und in die Gemeinschaft mit dem Erbfeinde des menschlichen Geschlechtes eingetreten sind; in dem *Weibessamen* endlich den Heiland entweder wieder allein, oder doch so, daſs er als in der Nachkommenschaft des Weibes miteingeschlossen zu denken ist, bei welcher letzteren Auffassung die singulare Bezeichnung und zwar gerade des *Weibes*samens, nicht der Nachkommenschaft des Mannes, bedeutsam gefunden wird. Die Verwundung der Ferse, verglichen mit der des Kopfes, erscheint dann als die geringere, heilbare Verletzung im Gegensatze zu einer absolut verderblichen, und so ergibt sich der Sinn, daſs trotz des Verderbens, welches der Satan dem Menschen durch den Sündenfall bereitete, und trotz seiner fortwährenden Feindschaft gegen das Menschengeschlecht überhaupt, oder gegen den Menschensohn im ausgezeichneten Sinne, ihm aus der Nachkommenschaft des Weibes doch endlich die völlige Vernichtung hervorgehen werde. Demnach wäre in dieser Stelle gleich nach dem Eintritt des Sündenfalles dem Menschen zum Troste auch die Verheiſsung der künftigen Erlösung gegeben.

Wie sinnreich aber diese Deutung ist, und wie viel das bei ihrer Begründung und Darlegung Ausgesprochene an sich Wahres und Tröstliches enthalten mag; so kann sie doch, wenn man die Stelle ohne Voreingenommenheit nach ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang betrachtet, eben nur als eine Deutung, nicht als eine Auslegung erscheinen. Zunächst fehlt es an jeder Hindeutung darauf, daſs unter der Schlange der Satan verstanden werden soll. Der Reiz des Irdischen tritt dem Menschen als Versuchung entgegen und wird Veranlassung zur Sünde, wenn ihn der Mensch nicht, dem göttlichen Gebote gehorsam, von sich weist und beherrscht (1. Mos. 4, 7). Für die Anschauung der Urzeit, welcher diese Genesis der Sünde zu einem bestimmten geschichtlichen Ereignisse wird, muſs auch jene Versuchung eine concrete Gestalt gewinnen, in welcher der verführerische Reiz des Natür-

lichen concentriert erscheint. Als eine solche Gestalt bietet vor allen Geschöpfen die Schlange sich dar, mit ihrer glatten Haut und prächtigen Farbe neben dem todbringenden Bifs, mit ihrer schleichenden List und ihrem ganzen unheimlich geheimnifsvollen Wesen, mit ihrer gesammten Lebensweise, welche sie recht eigentlich als ein Kind der Erde erscheinen läfst [38]). Wo der Mensch, wie es im Gebiete der natürlichen Religion fast durchgängig der Fall ist, sich selbst nur als ein Theil der Natur betrachtet und von ihren Kräften sich unbedingt abhängig fühlt, da leuchten ihm hauptsächlich die glänzenden Eigenschaften der Schlange ein : er verehrt in ihr zwar ein geheimnifsvolles, ihm Scheu und Ehrfurcht einflöfsendes, aber doch gütiges und wohlthätiges Wesen, welches ihm die Heilkraft der Natur darstellt und den Reichthum, welchen die Erde birgt [39]). Wo dagegen der Mensch der sittlichen Aufgabe sich bewufst geworden ist, dem Dienst eines höheren, göttlichen Gesetzes sich hinzugeben und von den Banden der Natur sich frei zu machen, welche ihn an der Erreichung

---

[38]) Herod. 1, 78, vgl. Völcker, Mythologie des japetischen Geschlechts, S. 38.

[39]) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, I, S. 63 : „Am allgemeinsten unter allen Thieren ist aber gewifs die *Schlange* göttlich verehrt worden; — geheimnifsvoll in ihrem ganzen Wesen, überraschend behend ohne alle Glieder, mächtig und gefährlich bei der einfachsten Gestalt, klein und doch der gewaltigsten Thiere mächtig durch den Angriff eines Augenblicks, Schlauheit und Klugheit in ihrem Blick, meist prächtig in ihrem Farbenschmuck, still und schweigsam den Gefährdeten plötzlich aufschreckend, — ist sie dem Naturmenschen Gegenstand der Scheu und erweist sich ihm als höheres machtvolles Wesen.“ Vgl. Grimm, deutsche Mythol. II, S. 650 ff. „Eine schaurige Verkehrung“ des Sinnes unserer Geschichte liefse sich mit gröfserem Rechte, als sie Delitzsch in der bei Phöniciern und Aegyptern vorkommenden Verehrung der Schlange als *ἀγαθοδαίμων* gefunden hat, etwa in der Ansicht einer Partei in der gnostischen Secte der Ophiten entdecken, welche in der Schlange die Repräsentantin der den Menschen aus seiner natürlichen Dumpfheit zu höherer Erkenntnifs erhebenden *σοφία* erkannte.

dieser Aufgabe hindern; da wird ihm die Schlange aus einem nur geheimnifsvollen ein unheimliches Wesen und die Schönheit ihrer Form und Farbe erscheint neben dem vergiftenden Bisse nur als gefährlicher verlockender Reiz. Im Gebiete der natürlichen Religionen tritt diese letztere Anschauungsweise vielleicht allein, jedenfalls in klarster, durchgreifendster und folgenreichster Weise im Parsismus hervor, welcher überhaupt durch den seine ganze Anschauung beherrschenden Gegensatz zwischen gut und böse und durch die daraus hervorgehende Forderung, der Macht des Bösen sich zu entziehen und dem Guten sich zuzuwenden, die kräftigste Tendenz verräth, aus der Naturbestimmtheit zur sittlichen Freiheit sich emporzuringen, freilich aber damit nicht zum Ziele kommt, weil er mindestens die gegenwärtige Schöpfung als von Anfang an unter jenen Gegensatz gestellt und das Böse als eine unentrinnbare göttliche Macht betrachtet, die den Menschen mit ihren Reizungen und Verfolgungen überall ängstigend umgibt: dem Parsismus ist die Schlange Incarnation des bösen Princips, des Ahriman (eigentlich angra-mainyus, d. i. verderblicher Geist). Es kann kaum zweifelhaft seyn, dafs die alttestamentliche Darstellung des Sündenfalles unter der Einwirkung parsischer Elemente entstanden ist, und wir dürfen wohl auch in ihr, die gewifs nur ihre uns vorliegende letzte Gestaltung dem Jehovisten verdankt, ihrem Inhalte nach aber älter ist, einen Beleg finden für eine uralte Berührung des Parsismus und Semitismus[40]). Gerade

[40]) Uebrigens ist die Aehnlichkeit zwischen dem persischen und dem alttestamentlichen Mythus vom Sündenfalle, namentlich in den Commentaren über die Genesis, sehr häufig übertrieben worden. Als Schlange erscheint Angramainyus Vendidad, XXII, 5 ff. (bei Kleuker, II, S. 385, bei Spiegel, Avesta, I, S. 264), Yaçna, IX, 93 (bei Kleuker, I, S. 96, bei Spiegel, II, S. 76), Bundehesch (bei Kleuker, III, 62); als Verführer der Menschen Yaçna, XXXII, 5 (bei Kleuker, I, S. 121, bei Spiegel, II, S. 126); Vendidad, XXII, 5 ff. (s. o.). Die Geschichte von *Meschia* und *Meschiane* aber, dem ersten Menschenpaare, wird erst im Bundehesch erzählt (bei Kleuker,

um so beachtenswerther und bedeutsamer ist es, dafs in der alttestamentlichen Erzählung nicht das Geringste andeutet, es sey bei dem Sündenfalle der Satan wirksam gewesen; dafs vielmehr, entsprechend dem Grundbegriffe des Israelitismus von Einem rein geistigen Gotte, der Alles gut geschaffen hat, und der damit zusammenhängenden Ansicht von sittlicher Freiheit, welche die letzte Quelle der Sünde nur in der bösen Lust des menschlichen Herzens finden kann, die parsische Incarnation des Ahriman zur natürlichen Schlange herabgesetzt wird, deren Mitwirkung bei dem Sündenfalle lediglich durch die natürliche Eigenschaft ihrer List motiviert ist (1. Mos. 3, 1). Uebereinstimmend hiermit weist auch bei der Verfluchung der Schlange nichts darauf hin, dafs unter ihr etwas Anderes, als die natürliche Schlange, zu verstehen sey, indem, ähnlich wie bei der Bestrafung des Menschenpaares, lediglich Eigenthümlichkeiten, die zur Natur der Schlange gehören, das Kriechen auf dem Bauch, das Staubfressen, die verderbliche Feindschaft mit den Menschen, als über sie verhängte Strafe aufgefafst werden : eine Schlange, die auf zwei oder vier Füfsen gienge und menschliche Sprache spräche, wäre eben weder eine Schlange (von ahd. *slinkan*, sich winden), noch ein נָחָשׁ (von נָחַשׁ, *zischen*); die Frage aber, wie denn die Schlange wohl vor der Verfluchung beschaffen gewesen seyn möge, ist gewifs bei der Entstehung der alttestamentlichen Darstellung selbst nicht aufgeworfen worden und ist darum auch für das Verständnifs derselben völlig müfsig, wie sie denn überhaupt die Entstehungsweise solcher Erzählungen verkennt, obwohl schon Josephus sie dahin beantwortet, dafs die Schlange vor dem Sündenfalle die Fähigkeit der Rede und Füfse

III, 84 ff.), welches ein Product der persischen Speculation in der Sassanidischen Restaurationsperiode ist und bereits unter christlicher Einwirkung steht; und auch hier ist nur im Allgemeinen von einer Mitwirkung Ahrimans bei dem Sündenfalle jenes Paares die Rede, nicht von seiner Schlangengestalt.

besessen habe [41]). Wie nun die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfalle selbst auf eine Betheiligung des Satans dabei in keiner Weise hindeutet, so haben auch die alttestamentlichen Schriften nirgends eine Deutung in diesem Sinne versucht, und überhaupt kommen sie wenig [42]) oder gar nicht auf jene Erzählung zurück. Erst die wachsende Einsicht in die Gröfse des sündigen Verderbens, in Verbindung mit einer näheren und dauernderen Berührung mit dem Parsismus wandte der Frage nach dem Ursprunge der Sünde und damit der Geschichte vom Sündenfalle das Interesse wieder zu und liefs in der Paradiesesschlange den Satan erkennen. Die Belege hierfür finden wir aber erst im Buche der Weisheit 2, 24 und dann im Neuen Testamente Apok. 12, 9; 20, 2; vielleicht auch Joh. 8, 44; Röm. 16, 20. Von da an wird dann bei christlichen und jüdischen Schriftstellern die Ansicht herrschend, dafs unter der Schlange der Satan zu verstehen sey, und nur bei den älteren Alexandrinern findet daneben noch die von Philo zuerst gegebene allegorische Auffassung eine kräftigere Vertretung [43]).

Noch weit mifslicher steht es um die exegetische Begründung der Ansicht, dafs im 15. V. unter dem Samen des Weibes der Messias entweder geradezu-, oder doch

---

[41]) A. i. I, 1, 4.

[42]) Nämlich abgesehen von der ganz allgemeinen Erwähnung des Baumes des Lebens (Spr. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4) etwa nur in den Stellen von strittiger Auslegung Jes. 43, 27; Hi. 31, 33; Hos. 6, 7.

[43]) Die Belege aus den Kirchenvätern s. bei Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. II, S. 211 ff.; die aus jüdischen Schriftstellern bei Eisenmenger, II, S. 822 ff. und in Christoph Helwig's gelehrter Dissertation: Desiderium matris Evae e protevangelio Paradisi conceptum. Giessae 1613, p. 29 ff. — Philo gibt seine Auffassung am ausführlichsten: de opificio mundi c. 53 ff., wonach durch den Mann die Vernunft, durch das Weib die Sinnlichkeit und durch die Schlange die böse Lust versinnbildlicht wird; vgl. Clemens von Alexandrien, strom. III, 14 u. 17; cohort. 11.

mitverstanden und dafs dort dessen endlicher Sieg über den Satan verheifsen werde. Nach dem Wortsinn und Zusammenhang wird lediglich ausgesprochen, dafs an die Stelle der unheilvollen Vertraulichkeit zwischen der Schlange und dem Menschen und zur Strafe dafür eine für beide Theile gefährliche Feindschaft zwischen ihnen und ihren Nachkommen eintreten solle; auch in diesem Falle also wird ein mit der Natur der Schlange zusammenhängendes Verhältnifs als Strafe verhängt. Auch dafs der Mensch der Schlange den Kopf schlägt, und diese ihm die Ferse, erscheint lediglich als Folge der natürlichen Gestalt und Haltung beider und schliefst nicht einmal den Gedanken ein, dafs der Schlag des Menschen der verderblichere sey und ihm den endlichen Sieg verschaffen werde, um so weniger, da ja der giftige Bifs in die Ferse eben so gut tödlich werden kann. Das freilich versteht sich von selbst, dafs die ganze Darstellung auf der mit den israelitischen Grundüberzeugungen zusammenhängenden Gewifsheit beruht, es werde der Gott, welcher den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und zum Herrn der Schöpfung bestimmt, diese Bestimmung auch nach dem Sündenfalle nicht aufgehoben (Ps. 8, 6—9) und den Gefallenen gnädig geführt hat, den Menschen im Kampfe mit der Sünde nicht schliefslich unterliegen lassen, und insofern könnte man Ewald's[44]) Bemerkung gelten lassen: „die messianische Hoffnung liegt in der Folgerichtigkeit des Sinnes der Worte, nicht aber in den Worten selbst;“ aber in diesen Worten selbst kann die Beziehung auf den Messias eben nicht durch Auslegung gefunden, sondern nur durch Deutung in sie hineingelegt werden.

Von dieser Deutung findet sich aber weder im Alten Testamente, noch auch nur im Neuen schon eine Spur; ja wenn Röm. 16, 20 wirklich eine Beziehung auf 1. Mos.

---

[44]) Jahrbb. der bibl. Wissenschaft, II, S. 161, Anm.

3, 15 enthält, so ist es bedeutsam, dafs der Apostel nicht Christus als den nennt, welcher den Satan zermalmen und ihn den Gläubigen unter die Füfse legen werde, sondern „den Gott des Friedens“ selbst. In der That haben auch selbst die entschlossensten Vertreter der traditionellen Auslegung darauf verzichtet, im Neuen Testamente eine Stütze für die Ansicht zu finden, dafs unter dem Weibessamen allein, oder auch nur vorzugsweise der Messias zu verstehen sey; sondern man mufste als auf das älteste Zeugnifs für diese Auffassung auf die Deutung des Targums sich berufen. Uebrigens ist von diesem Zeugnifs nicht selten eine so unrichtige Anwendung gemacht worden, dafs einige eingehendere Bemerkungen darüber geboten sind. Zunächst ist es nur eine scheinbare Vermehrung der Zeugen, wenn man neben dem Targum Jonathans noch das jerusalemische citiert [45]). Was unter diesen beiden Namen uns erhalten ist, zeigt nur zwei verschiedene Gestaltungen derselben paraphrasierenden und fremde Elemente willkürlich einmischenden Verdolmetschung der Torah, wie sie in Palästina noch üblich blieb, als die strengeren Schulen Babylon's längst die treuere Uebersetzungsweise eingeführt hatten, welche im Targum des Onkelos uns vorliegt, und höchst wahrscheinlich ist der Name *Targum Jonathans* für die eine Gestaltung jener Verdolmetschung des Pentateuchs nur dadurch entstanden, dafs man die Abbreviatur der Benennung des jerusalemischen Targums (ת״י), im Gedanken an das Targum Jonathans über die Propheten, falsch gelesen hat [46]). Ferner kann jenes pseudojonathanische Targum seine jetzige Gestalt nicht wohl vor dem

---

[45]) Das sogenannte Targum Jonathan's und das nur in Fragmenten erhaltene jerusalemische Targum finden sich nebeneinander im 4. Bd. der Londoner Polyglotte, das letztere auch am Schlusse von Buxtorfs rabbinischer Bibel.

[46]) Vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 66 ff.; Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 164 ff.

7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erhalten haben [47]); doch mag die Beziehung auf den Messias in der Paraphrase von 1. Mos. 3, 15 allerdings spätestens aus dem 2. christlichen Jahrhundert herrühren, weil sie, durch die Stelle selbst nicht gefordert, schwerlich noch beliebt worden wäre, nachdem, wie es in jener Zeit geschah, die Christen einmal jener Stelle als einer messianischen sich bemächtigt hatten. Die Beziehung auf den Messias wird nun der eigentlichen Paraphrase des 15. v. von dem pseudojonathanischen Targum mit folgenden Worten beigefügt: בְּרַם לְהוֹן וְהָא אָסוּ וְלָךְ לָא וְהָא אָסוּ וְעָתִידִין אִינוּן לְמֶעְבַּד שְׁפִיוְתָא בְּעָקְבָא בְּיוֹמֵי מַלְכָּא מְשִׁיחָא, d. h.: „Aber für sie (die Kinder des Weibes) wird seyn Heilung, und für dich (die Schlange) wird nicht seyn Heilung; und sie werden bewirken die Zerschlagung an der Ferse, in den Tagen des Königs Messias.“ Im jerusalemischen Targum wird nur Einiges genauer bestimmt: בְּרַם יֶהֱוֵי אָסוּ לִבְנָהָא דְּאִתְּתָא וְלָךְ חִוְיָא לָא יֶהֱוֵי אָסוּ בְּרַם עָתִידִין הִנּוּן אִלֵּין לְאִלֵּין לְמֶעְבַּד שִׁפְיוְתָא בְּעָקְבָא בְּסוֹף עָקֶב יוֹמַיָּא בְּיוֹמוֹי דְּמַלְכָּא מְשִׁיחָא, d. h.: „Aber es wird seyn Heilung für die Söhne des Weibes und für dich, die Schlange, wird nicht seyn Heilung; aber es werden jene, die einen den andern, bewirken Zerschlagungen an der Ferse, am Ende der Ferse der Tage, in den Tagen des Königs Messias.“ Abgesehen davon, dafs beide Stellen oft völlig falsch übersetzt worden sind [48]), so ist klar, dafs

---

[47]) Zunz, a. a. O. S. 77.

[48]) Schon Fagius hat die Stelle des jerusalemischen Targums nach dem Texte der complutensischen Polyglotte richtig übersetzt: „Verumtamen medela erit filiis mulieris; tibi autem serpenti non erit medela. Utique futurum est, ut alii aliis *faciant contritionem* in calcaneo, in fine calcanei dierum, in diebus regis Messiae.“ Aber schon Helwig (a. a. O. p. 64) übersetzt die letzten Worte im Targum Jonathans: „Et erunt illi ut *habeant medelam* in calcaneis in diebus regis Messiae“, und citiert auch das jerusalemische nach Fagius in einer demgemäfs veränderten Gestalt: „Quandoquidem futurum est, ut *amoveant morsum, qui factus est* in calcaneo, in fine dierum, scilicet diebus Messiae.“ Diese letztere Uebersetzung legt den Gedanken an eine

sie auch nach der richtigen Uebersetzung keine Stütze für die Ansicht bieten, es sey unter dem Weibessamen der Messias verstanden worden; vielmehr versteht das Targum darunter bestimmt das Menschengeschlecht und spricht nur aus, dafs diesem, wenn sein Kampf mit den Schlangenkindern, wonach nach damaliger jüdischer Auffassung ohne Zweifel die Satanskinder zu verstehen sind [49]), am Ende der Tage auf das heftigste entbrannt seyn werde [50]), in dieser Zeit, welche zugleich die Zeit der

---

Verwechslung von מֶעְבַּד *bewirken*, mit מֶעֱבַר *vorübergehen*, nahe; aber die aus dem jonathanischen Targum zeigt, dafs man, verleitet durch den Wunsch, die messianische Beziehung der Stelle zu verstärken, שְׁפִיוּתָא in der Bedeutung שְׁפִיָּה *expolitio*, *rasio* genommen hat. Obgleich diese Auffassung gänzlich ungerechtfertigt ist, indem das Wort offenbar durch Vermittlung des verwandten Stammes שָׁפָה auf שׁוּף *zerschlagen*, zurückgehen soll, so wird sie doch auch in der Londoner Polyglotte a. a. O. festgehalten; dort lautet die Uebersetzung der letzten Worte aus Pseudojonathan: „Medicinam adhibebunt calcaneo in diebus regis Messiae", aus dem jerusalemischen Targum: „Quandoquidem futurum est, ut ipsi alii aliis incolumitatem praestent in calcaneo, in fine extremitatis dierum, in diebus ejus, nimirum Messiae." Aus dieser Quelle hat sich dann die falsche Auffassung bis in Werke aus der neuesten Zeit verbreitet, vgl. Reinke a. a. O. S. 208 f.

[49]) S. Pseudojonathan zu 1. Mos. 3, 6 u. o. S. 160.

[50]) Namentlich die Fassung der Erklärung im jerusalemischen Targum läfst keinen Zweifel darüber, dafs עִקְבָּא nicht von der *Ferse*, sondern in figürlichem Sinne von dem *Ende der Tage* verstanden werden soll, d. h. von den Tagen des Messias, wie das Targum weiter erklärt, oder genauer: von den Tagen, welche der Ankunft des Messias unmittelbar vorhergehen, und welche geradezu als die עקבות משיח bezeichnet werden, vgl. Talm. Sota, c. IX gegen Ende: בעקבות משיחא חוצפא יסגא, d. i. „in der Endezeit des Messias wird die Unverschämtheit wachsen", und dazu Jarchi: בעקבות משיח בסוף הגלות לפי ביאת המשיח, d. i. „der Ausdruck בעקבות המשיח bedeutet: am Ende der Gefangenschaft, welche der Ankunft des Messias vorangeht." Die Worte, welche in dem Targum auf עקבא folgen, sollen nur eine umschreibende Erklärung dieses Wortes seyn, welches auch Onkelos in figürlichem Sinne nimmt; die *Schläge*, welche sich Menschen- und Schlangenkinder gegenseitig beibringen, sind Bezeichnung der schweren Kämpfe in dieser letzten Zeit.

Erscheinung des Messias ist, Hülfe und Rettung gewifs sey. Dafs diese Hülfe von dem Messias ausgehen werde, versteht sich von selbst; aber das Targum sagt es nicht ausdrücklich, und daran, dafs der Messias unter dem Weibessamen zu verstehen, oder mitzuverstehen sey, liegt ihm selbst jeder Gedanke fern, so dafs Hengstenberg [51]) in vollem Recht ist, wenn er nach dem Vorgange Rosenmüller's [52]) das Targum vielmehr zur Bestätigung der Ansicht herbeizieht, dafs unter dem Weibessamen nicht die Person des Erlösers, sondern die gesammte Nachkommenschaft des Weibes zu verstehen sey, und wenn er es mit der allgemeiner gehaltenen Verheifsung des Apostels Paulus, Röm. 16, 20, zusammenstellt [53]).

So müssen wir denn doch ein bestimmtes Zeugnifs für die ausdrückliche und directe Beziehung unserer Stelle auf den Messias bei christlichen Auslegern suchen. Das älteste findet sich bei Irenäus und zwar am bündigsten III, 23, 7 [54]) : „Quapropter inimicitiam posuit inter serpentem et mulierem et semen eius, observantes invicem : illo quidem cui morderetur planta, et potente calcare caput inimici; altero vero mordente et occidente et interpediente ingressus hominis *quoadusque venit semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae,* de quo ait propheta (Ps. 90, 13) : „Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem", kürzer IV, 40, 3; weitläufiger wieder und mit dogmatischer Begründung und exegetischer aus der Art, wie Paulus Gal. 3, 16 den Singularis *σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ* auf den *einen* Christus

---

[51]) Christologie, I, 2. Aufl. S. 22.

[52]) Schol. in Pentat. z. d. St.

[53]) Das spätere Judenthum verband die Schlange mit dem Messias, dem Schlangentödter, durch die Künstelei der Gematria (גִּימַטְרִיָא, d. i. *γεωμετρία* oder *συμμετρία*), welche ermittelte, dafs נָחָשׁ und מָשִׁיחַ denselben Zahlenwerth (358) haben; vgl. Eisenmenger, II, S. 468.

[54]) Massuet. p. 221. Stieren. I, p. 550.

gedeutet hatte, V, 21, 1 [55]). Selbst Clemens von Alexandrien, sonst ein Anhänger der allegorischen Auslegung [56]), benutzt jene Deutung (cohort. c. XI): *τῶν δεσμῶν λῦσαι τοῦτον (τὸν ἄνθρωπον) ὁ Κύριος αὖθις ἐθέλησεν· καὶ σαρκὶ ἐδεθεὶς, μυστήριον θεῖον, τοῦτον τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο καὶ τὸν τύραννον ἐδουλώσατο, τὸν θάνατον.* Dagegen macht Tertullian [57]) keinen Gebrauch davon, indem er vielmehr den Weibessamen, ohne alle Hindeutung auf den Messias, von dem ganzen Menschengeschlecht versteht; wohl aber kommt sie wieder bei Cyprian vor, welcher (test. adv. Jud. II, 9), nachdem er Jes. 7, 10—15 angeführt, hinzufügt: „Hoc semen praedixerat deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli. In Genesi: Tunc dixit deus ad serpentem: . . . Ipse tuum observabit caput, et tu observabis calcaneum eius.“ Nach solchen Vorgängern liefse sich erwarten, es werde die messianische Deutung unserer Stelle bald zu einer wenig bestrittenen Herrschaft in der Kirche gelangt seyn. Diese Erwartung aber bestätigt sich keineswegs, vielmehr ist es auffallend, dafs kirchliche Schriftsteller, welche in der Schlange den

---

[55]) Auch im 11. C. des dem Ignatius fälschlich zugeschriebenen Briefes an die Philipper (Patt. app. opp. ed. Dressel, p. 273) wird der Satan angeredet: *Εἰ τοίνυν σὺ πάτημα τῶν ποδῶν τοῦ Κυρίου, πῶς πειράζεις τὸν ἀπείραστον, ἐπιλαθόμενος τοῦ νομοθέτου παρακελευομένου· Ὅτι οὐκ ἐκπειράσεις Κύριον τὸν θεόν σου;*

[56]) S. o. S. 160, Anm. 43.

[57]) Adv. Marc. II, 10: „Certamini enim dedit spatium (deus), ut et *homo* eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi, probans suam, non dei, culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo, quem eliserat ante devictus, et deus tanto magis bonus inveniretur, *sustinens hominem gloriosiorem in paradisum ad licentiam decerpendae arboris vitae iam de vita egressurum.*“ De cult. fem. I, 6 heifst es, nachdem der Herkunft von Edelsteinen aus den Köpfen der Schlangen gedacht ist: „Hoc quoque deerit Christianae, ut de serpente cultior fiat. Sic calcabit diaboli caput, dum de cervice eius, cervicibus suis aut ipsi capiti ornamenta struit?“

Satan erkennen, doch meist unterlassen, den Weibessamen auf den Messias zu deuten [58]); für spätere mittelalterliche Theologen der römischen Kirche, z. B. Nikolaus von Lyra, wird dann die in die Vulgata und von ihr aus in die Schriften mehrerer lateinischen Kirchenväter eingedrungene falsche Lesart „*ipsa* conteret caput tuum“ für „*ipse*“ cet. Veranlassung, unter dem Schlangentödter die heilige Jungfrau zu verstehen [59]). Erst von Luther wurde die Beziehung des Weibessamens auf Christus ausführlicher exegetisch und dogmatisch begründet und mit gewohnter Energie empfohlen. Er findet dabei Grund, die eben angeführte Fälschung der römischen Theologen zurückzuweisen, die freilich darum jetzt nur um so eifriger vertheidigt wurde, und überhaupt darüber sich zu beklagen, dafs diese hochwichtige Stelle seither so sehr vernachlässigt worden sey [60]), und er benutzt dann namentlich, wie bereits

---

[58]) Vgl. z. B. Chrysostomus hom. 17 in Genes., bei Montfauc. IV, p. 142 : . . . καὶ γὰρ τοσαύτην ἐκείνῳ μὲν παρέξω τὴν ἰσχύν, ὡς διηνεκῶς ἐπικεῖσθαι τῇ σῇ κεφαλῇ, σὲ δὲ τοῖς ἐκείνου ποσὶν ὑποκεῖσθαι· ὅρα, ἀγαπητὲ, διὰ τῆς κατὰ τοῦ θηρίου τούτου τιμωρίας, ὅσην ἡμῖν ἐνδείκνυται τὴν κηδεμονίαν, ἣν περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν ἔχει· καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ αἰσθητοῦ ὄφεως· ἐξέστι δὲ τῷ βουλομένῳ μετὰ τοῦτο τηρεῖν τῶν ἐγγεγραμμένων τὴν ἀκολουθίαν, καὶ εἰδέναι, ὅτι εἰ περὶ τοῦ αἰσθητοῦ ταῦτα εἴρηται, πολλῷ μᾶλλον ἐκλαμβάνειν τὰ εἰρημένα δεῖ καὶ περὶ τοῦ νοητοῦ ὄφεως· καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνον ὑπὸ τοὺς ποδὰς ἡμῶν ταπεινώσας κατήνεγκε, καὶ ἡμᾶς ἐπικεῖσθαι αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ πεποίηκεν· ἢ οὐχὶ τοῦτο σημαίνει λέγων· πατεῖτε ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων; εἶτα ἵνα μὴ νομίσωμεν περὶ τῶν αἰσθητῶν θηρίων ταῦτα εἰρῆσθαι, ἐπήγαγε· καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ· εἴδετε καὶ ἐκ τῆς ἐπαχθείσης τῷ ὀργάνῳ τοῦ διαβόλου τιμωρίας τὴν ὑπερβάλλουσαν τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν;

[59]) Vgl. Flacius, clavis scripturae sacrae, u. d. W. *ipse* (in der Jenenser Ausgabe von 1684 p. 479 f.); Helwig, a. a. O. p. 51 ff.; Reinke, a. a. O. S. 242 ff.

[60]) In I. lib. Mose enarrationes z. d. St. : „Haec fortasse obscuritas in causa fuit, ut textus, qui omnibus debebat esse notissimus, tamen *a nemine, quod ego sciam, diligenter et accurate explicatus sit.* Ac saepe ipse mecum miror, quid patres et episcopi fecerint, qui cum gubernandis

Irenäus gethan, die Stelle Gal. 3, 16, um zu beweisen, dafs unter dem Samen des Weibes ausschliefslich Christus zu verstehen sey. Von jetzt an wird diese Auffassung geradezu ein Stück lutherischer Rechtgläubigkeit, um so mehr, da Calvin, und mit ihm die Mehrzahl der reformierten Theologen, den Weibessamen vielmehr auf die ganze Nachkommenschaft der Eva deutete, allerdings mit Einschlufs Christi und vorzugsweiser Rücksicht auf ihn [61]). Nachdem Luthers Deutung des „primum evangelium" an Flacius [62]) einen gelehrten und eifrigen Vertheidiger gefunden hatte und sie auch in die Concordienformel [63]) übergegangen war, wurde namentlich Helwig's gelehrtes Programm für ihre allgemeinere Geltung epochemachend

---

ecclesiis et repellendis haereticis occupati essent, tamen non maiore studio in huiusmodi locos incubuerunt. De nostris episcopis nihil dico, hi praeter nomen nihil habent, et verius vastatores ecclesiarum, quam vigiles seu inspectores dici possunt. De veteribus dico, qui sanctitate vitae et doctrina pollebant, *inter hos nemo est, qui hunc locum explicarit pro dignitate.* Fortasse negocia, quae plerùnque obiiciuntur rectoribus, eos implicuerunt altius." H. Mai (Oeconomia temporum V. T. Francof. a. M. 1706, p. 259) bemerkt, nachdem er Luther's Erklärung angeführt: „Nil praeclarius dici scribive poterat de hoc mysterio, quod e patribus pauci pro dignitate tractarunt. Chrysostomus certe et Augustinus, satis alioqui verbosi, admodum breves sunt et vix tangunt summam rei."

[61]) Institutio christ. rel. I, 14, 18 : „... promissio illa (Gen. 3, 15) de conterendo Satanae capite, ad Christum et omnia eius membra communiter pertinet"; II, 13, 2 : „Neque enim de uno duntaxat Christo illic sermo habetur, sed de toto humano genere. Quoniam acquirenda nobis erat a Christo victoria, generaliter pronuntiat Deus, posteros mulieris superiores fore diabolo. Unde sequitur, Christum ex humano genere esse progenitum: quia consilium Dei est Evam, quam alloquitur, bona spe erigere, ne moerori succumbat." Dagegen die heftige Polemik von Flacius, a. a. O. p. 1143; Aeg. Hunnius im Anti-Pareus. 1594, II, p. 297; Helwig, a. a. O. p. 41 ff., und die mildere noch bei Buddeus, institt. theol. dogm. p. 931 f. Die Hauptwaffe bietet dabei immer Gal. 3, 16.

[62]) A. a. O. p. 1143 f.

[63]) Bei Rechenberg p. 715 f.

und maſsgebend für die Art ihrer Begründung. Unter solchen Umständen muſsten es gewiſs sehr starke Gründe seyn, welche nicht bloſs Storr [64]), sondern sogar Hengstenberg [65]) nöthigen konnten, die traditionelle Auslegung der lutherischen Kirche aufzugeben, und zwar nicht einmal zu Gunsten der calvinischen Ansicht, welche doch noch eine vorzugsweise Beziehung auf Christus hatte gelten lassen, sondern nur um in der Stelle eine allgemeine Vorherverkündigung zu finden von dem zukünftigen Siege der Nachkommenschaft des Weibes über die Schlange und ihre Genossen, des Lichtreiches über das Reich der Finsterniſs.

Wenn nun eine von traditioneller Exegese und dogmatischer Voreingenommenheit unbeirrte Auslegung auch noch einen Schritt weiter gehen und behaupten muſs, daſs unsere Stelle eine Beziehung auf den Messias ausdrücklich überhaupt nicht enthalte, und implicite nur in einem Sinne, dessen Ermittelung jenseits der Aufgabe eigentlicher Auslegung liegt und dessen Benutzung diese der geistlichen Dichtkunst und etwa der populären Anwendung des Bibelwortes überlassen muſs: so darf man sich dabei mit den alttestamentlichen Propheten und mit den Aposteln trösten, welche ebenfalls in dem Weibessamen nicht den Messias

---

[64]) Commentatio de protevang. p. 18 f.: „*Qua* autem *via* progenies Evae tantam victoriam adeptura sit, non protevangelium, sed seriora demum oracula exposuerunt, quae sobolis Evae (omnium gentium) salutem ex *certa* humani generis *parte* ducunt, nimirum ex Abrahami sobole (Gen. XXII. 18), eaque, ut postea significatum fuit (2. Sam. VII. 12—14. coll. Ebr. I. 5. Act. II. 30. XIII. 23), rursus non universa, sed quae *Davidis* proprie soboles esset, eademque (ut Ps. II. 2. 6. ss. extat), *singularis* (μοναδική)." Storr vermuthet, daſs der Ausdruck זֶרַע, welcher 1) das ganze Menschengeschlecht, 2) ein bestimmtes Volk, 3) eine einzelne Familie und 4) ein Individuum bezeichnen kann, eben deshalb gewählt seyn möge, damit das Protevangelium die ganze künftige Entwicklung der Weisagung im Keime enthalte.

[65]) Christologie, I, S. 21 ff.

und darum in dem Strafurtheil über die zur Sünde verführende Schlange nicht zugleich das die endliche Erlösung verheiſsende Protevangelium erkannten, und deren gläubiges Vertrauen auf den lebendigen Gott Abrahams, der sich zu keiner Zeit könne unbezeugt gelassen haben und die Seinen sicher zum Heile führen werde, darum nicht geringer gewesen ist.

Auch unsere Erzähler der alttestamentlichen Urgeschichte sind von diesem Vertrauen durchdrungen, ihre ganze Darstellung steht unter dem Einflusse derselben, und sie haben nicht verfehlt, ihm an anderen Stellen seinen bestimmten Ausdruck zu geben. Insbesondere drängt es sie, der wachsenden Macht der Sünde die erlösende Thätigkeit Gottes zur Seite gehen zu lassen. Der Elohist liebt es, die eigenthümlich innige Gemeinschaft, in welche Gott zu diesem Ende mit einzelnen Menschen, insbesondere mit den Erzvätern des israelitischen Volkes und dann mit diesem Volke selbst, eintritt, als einen Bund Gottes mit diesen Auserwählten darzustellen. Ueber den Ursprung der Sünde und von einem bestimmten Anfangspunkte derselben sagt er nichts, sondern hält sich einfach daran, daſs der reine und friedliche Urzustand der Menschheit in der der Sündfluth vorangegangenen Generation einer Verderbniſs gewichen sey, welche das vertilgende Strafgericht nöthig machte. Schon hier läſst er *Noah*, welcher bestimmt war der Stammvater der erneuten Menschheit zu werden, mit Gott in einen Bund eintreten, welcher 1. Mos. 6, 18 als Grundlage des besonderen Schutzes erscheint, den Gott Noah und den Seinen während der Fluth gewährt, 9, 1—17 als Grundlage der Verheiſsung, daſs nach der Sündfluth das Menschengeschlecht von ähnlichen verderblichen Ereignissen bewahrt bleiben solle. In der späteren Zeit des Jehovisten drängte sich das sündige Verderben der Wahrnehmung schon allgemeiner und nachdrücklicher auf, als in den glücklicheren Tagen seines Vorgängers. Die Thatsache, daſs, wie weit auch die Erinnerung des

Einzelnen oder eines ganzen Volkes zurückreicht, sie immer den sündigen Gegensatz gegen Gott schon vorfindet, wird daher dem Jehovisten zum Anlasse, sogleich die ersten Menschen in diesen Gegensatz eintreten zu lassen. Dem entsprechend gewinnt denn auch bei ihm die Beziehung Gottes zum Menschen in höherem Grade den Charakter unmittelbarer Einwirkung und absichtsvoller Leitung, und die Beziehung des Menschen zu Gott tritt in bestimmteren Formen auf. Schon die Söhne des ersten Menschenpaares bringen Gott ein ordentliches Opfer dar (1. Mos. 4, 3 u. 4), in der nächsten Generation wird bereits der wahre Gott unter seinem eigensten Namen, Jahve, verehrt (1. Mos. 4, 25); auch *Noah* gibt seinem Danke für seine Errettung aus der Sündfluth in einem Dankopfer seinen Ausdruck, wobei der Unterschied von reinen und unreinen Thieren sorgfältig wahrgenommen wird (1. Mos. 8, 20—22), und endlich verleiht seine innige Gemeinschaft mit Gott dem *Fluch und Segen Noah's weifsagende Kraft.*

In dieser schaut er nach 1. Mos. 9, 18—27 [66]) voraus, wie unter Gottes Leitung das gegenseitige Verhältnifs der drei grofsen Völkerstämme in Zukunft sich gestalten werde. Dort erzählt nämlich der Jehovist, wie Noah, nachdem er mit seinen drei Söhnen die Arche verlassen, Ackerbau getrieben und auch einen Weinberg angelegt habe. Als er hierauf, von der ihm noch unbekannten Kraft des Rebensaftes berauscht, im Zelte eingeschlafen war und sich entblöfst hatte, wurde er von seinem jüngsten [67])

---

[66]) Zur Literatur vgl. Reinke, Beiträge, IV, S. 1—107 : Ueber den Fluch und Segen Noach's, 1. Mos. 9, 25—27.

[67]) Es ist durchaus kein Grund vorhanden, von der durch den Sprachgebrauch (Ges. §. 119, 3) entschieden empfohlenen superlativen Bedeutung des הַקָּטָן im 24. v. abzugehen, und etwa mit Ewald (Jahrbb. IX, S. 24) der *jüngere Sohn*, statt der *jüngste* zu übersetzen. Dafs die Semiten ihren eigenen Stammvater Sem als den ältesten werden angesehen haben, liegt in der Natur der Sache und wird durch 1. Mos. 10, 21 ausdrück-

Sohn, Ham, mit unkindlicher Frechheit verlacht, während die beiden älteren, Sem und Japhet, mit kindlicher Ehrerbietung auf die rücksichtsvollste Weise die Blöfse des Vaters bedecken. Als dieser erwacht und erfährt, was geschehen, gieſst er, dem Verhalten der Söhne entsprechend, Fluch und Segen über sie aus, so jedoch, daſs der Fluch über Ham sogleich die Kanaaniter trifft, in welchen der semitische Völkerstamm mit dem israelitischen Volke unmittelbar sich berührte :

v. 25. *Und er sprach : Verflucht sey Kanaan :*
Knecht der Knechte wird er seyn seinen Brüdern.
v. 26. *Und er sprach : Gesegnet sey Jahve, der Gott Sem's,*
Und es sey Kanaan ein Knecht ihnen !
v. 27. *Auf thue Gott dem Japhet,*
Und er wohne in den Zelten Sem's,
Und es sey Kanaan ein Knecht ihnen !

Ueber den Wortsinn des 25. kann kein Zweifel seyn, ebensowenig über den des 26., in welchem statt Sem's selbst schön der Gott Sem's gepriesen wird, um darauf hinzuweisen, daſs der Hauptsegen, durch welchen Sem bevorzugt ist, eben in seinem Verhältnisse zu dem wahren Gott besteht und daſs Gott selbst der Urheber dieses Verhältnisses ist. Auch daſs im ersten Gliede des 27. v. dem Japhet eine weite Ausbreitung verheifsen wird, kann jetzt als allgemein anerkannt gelten [68]). Dagegen ist der

---

lich bestätigt, obwohl hier das הַגָּדוֹל schon von den LXX und nach ihnen von vielen Auslegern, z. B. auch von Luther und neuerdings von Delitzsch, fälschlich auf Japhet bezogen worden ist. Auf Sem folgt dann Japhet und zuletzt Ham, und dieser Ordnung entspricht auch die der Völkertafel, indem in ihr die Semiten nur um des Zusammenhanges mit der 11, 10 weiter folgenden semitischen Genealogie willen an's Ende gerückt sind. Daſs Japhet gleichwohl in der Aufzählung immer zuletzt steht, hat seinen Grund lediglich in dem so entstehenden besseren Tonfall; vgl. Knobel zu 1. Mos. 5, 32; 10, 21.

[68]) Die von sämmtlichen neueren Auslegern angenommene Auffassung von יַפְתְּ als Imperf. Hiph. von פתה in der Bedeutung *aufthun*, *weit-*

Sinn des zweiten Gliedes strittig. Die Annahme, dafs auch hier noch, wie in dem ersten Gliede, *Gott* Subject sey, ist ursprünglich lediglich von dem Interesse der jüdischen Auslegung ausgegangen [69]), welcher die Verkündigung, dafs Japhet in den Zelten Sem's wohnen solle, bedenklich schien, und welche dann durch den Gedanken, dafs Gott doch allein bei Sem Wohnung machen solle, eine Art von parenthetischer Einschränkung des im ersten Versgliede über Japhet ausgesprochenen Segens erhielt. Von den jüdischen Auslegern abhängige christliche Exegeten eigneten sich jene Auffassung um so lieber an, als bereits ihr ältester Vertreter, Onkelos, mit seinem: וְיִשְׁרֵי שְׁכִנְתֵּיהּ בְּמַשְׁכְּנֵי דְשֵׁם, *und er lasse wohnen seine Schekinah in den Zelten Sem's*, ihr eine Form gegeben hatte, welche die Beziehung auf die σκήνωσις Gottes im Fleische nahe legte [70]). Weitere Berücksichtigung verdient jene Deutung nicht, denn einmal widerspricht ihr der Zusammenhang, welcher fordert, dafs, nachdem im 26. v. Sem sein Recht geworden ist, nun im 27. von Japhet die Rede sey, und

---

machen, wird von fast allen alten Uebersetzern (LXX, Onk., Pesch., Vulg., Venet., Ar. Erp.) bestätigt. Auch Luther hat sie, vertheidigt dagegen in seinem Commentar zur Genesis die Bedeutung *durch freundliches Zureden anlocken*, nämlich zum wahren Glauben, welche namentlich auch Flacius (clavis, I, 314. s. v. Fides) verficht, so wie Tirinus, Ainsworth, Junius, Hackspan u. A. Pseudojonathan (יְשַׁפֶּר *er wird schön machen*) denkt an יפה, und daran schliefsen Saadia (بحسن) und die pers. Uebersetzung (نیکویی) sich an. Vgl. Pfeiffer, dubia vexata, S. 77 ff.

[69]) Sie findet sich im Targum des Onkelos, in Bereschith Rabbah, sect. 36 fol. 35, 4 und bei fast allen jüdischen Erklärern.

[70]) So Nikolaus von Lyra, Mercier, Fuller. Von Späteren hält nicht blofs Coccejus (Summa doctrinae de foed. §. 313) die Beziehung auf den aus Sem's Stamm hervorgehenden Messias fest, sondern auch Buddeus (Hist. eccl. V. T. p. 165 f.), und zwar letzterer auf Grund von v. 26, während er im 2. Gliede des 27. v. *Japhet* als Subject betrachtet.

zudem würde der Jehovist den in Sem's Zelten verehrten Gott, wie v. 26, *Jahve* genannt haben, nicht mit dem um der heidnischen Japhetiten willen eigens gewählten allgemeinen Namen *Elohim*. Dagegen haben sich in neuerer Zeit gewichtige Stimmen für die appellativische Auffassung von שֵׁם im 27. v. in der Bedeutung *Name, Ruhm* ausgesprochen [71]), so dafs zu übersetzen wäre: *Und er* (Japhet) *wohne in Zelten des Namens,* mit Beziehung auf den Ruhm der mächtigen japhetitischen Volksstämme. Es spricht für diese Auffassung, dafs שֵׁם in derselben Bedeutung in den gleichfalls jehovistischen Stellen 1. Mos. 6, 4 und 11, 4 vorkommt, und dafs gerade der Jehovist auch sonst ein Interesse zeigt für die grofsen Ereignisse ausländischer Geschichte (1. Mos. 10, 8—12; 11, 1—9, auch 4, 16 ff.), und auch das Spiel mit der appellativen Bedeutung des Namens wäre an sich ganz in seiner Weise. Unstreitig aber würde der Verfasser, wenn er an der vorliegenden Stelle die appellativische Auffassung beabsichtigt hätte, sich durch die Wahl des Ausdrucks in hohem Grade der Gefahr des Mifsverständnisses ausgesetzt haben. Dafs diese Auffassung durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt ist, kann schon der Umstand beweisen, dafs über zwei Jahrtausende verstreichen mufsten, bevor ein Exegete darauf verfiel. In der That läfst es sich, nachdem in den vorhergehenden vv. wiederholt שֵׁם als Eigenname vorgekommen war, nicht anders erwarten, als dafs er auch hier so zu nehmen sey, zumal da die nähere Bestimmung von אָהֳלֵי durch einen folgenden Eigennamen, welcher ein Volk bezeichnet, eine geläufige Verbindung ist (Jer. 30, 18; Mal. 2, 12; Sach. 12, 7; Hab. 3, 7; Ps. 83, 7; 120, 25; HL. 1, 5): Der Verfasser müfste die Zweideutigkeit

---

[71]) Zuerst J. D. Michaelis, dann Vater, Schott, Gesenius, de Wette, Winer, neuerdings Stähelin, Schumann und besonders Knobel z. d. St., auch Rödiger (Ges. thes. u. d. W.) scheint dieser Ansicht beizupflichten.

absichtlich gesucht haben, wenn er gleichwohl שֵׁם in der Bedeutung *Ruhm* genommen hätte. Unter solchen Umständen ist die durch Zusammenhang und Sprachgebrauch empfohlene Uebersetzung: *Und er wohne in den Zelten Sem's* beizubehalten, sobald nicht sehr bedeutende sachliche Schwierigkeiten im Wege stehen.

Solche liegen aber in Wirklichkeit nicht vor. An ein völliges Verdrängtwerden Sem's aus seinen Wohnsitzen durch die feindliche Gewalt Japhets zu denken, verbietet freilich der ganze Zusammenhang und die deutliche Absicht der Stelle, obwohl diese Auffassung von Justin dem Märtyrer (dial. c. Tryph. c. 139) bis auf Hengstenberg und Sörensen zahlreiche Vertreter gefunden hat, welche in der Regel in den Eroberungen des Semitenlandes durch Griechen und Römer die Erfüllung dieser Weisſagung Noah's fanden. Andererseits verträgt sich die bloſse Beziehung auf die Theilnahme der Japhetiten an der wahren Religion des semitischen Stammes nicht wohl mit dem Ausdruck, obwohl für diese bereits von Pseudojonathan angedeutete Beziehung [72]) die unendliche Mehrzahl der christlichen Exegeten sich ausgesprochen hat. Wohl aber enthält der Ausdruck eine eben so natürliche als treffende Bezeichnung eines friedlichen Zusammenwohnens Japhets mit Sem, und die Verheiſsung eines solchen ist durch die Erzählung von dem gemeinsamen edlen Handeln der beiden Brüder sehr gut vorbereitet, wogegen die „Wohnungen des Ruhms“ auf eine Eigenschaft hindeuten würden, welche Japhet gerade mit dem verfluchten Kanaan theilt; denn die kanaanitischen Städte Sidon und Tyrus waren doch gewiſs „Wohnungen des Ruhms“, welche den Vergleich mit keiner japhetitischen zu scheuen brauchten.

---

[72]) וְיִתְנַיְּרוּן בְּנוֹי וְיִשְׁרוּן בְּמַדְרְשָׁא דְשֵׁם *und es werden Proselyten werden seine* (Japhet's) *Söhne und sie werden wohnen in den Schulen Sem's.*

Uebrigens hindert nichts diese Verheifsung auf diejenigen Nachkommen Sem's zu beschränken, welche durch Festhalten an dem wahren Gott ihres Vaters auch allein den Anspruch bewahrten auf den diesem verheifsenen Segen, während den abtrünnigen Semiten Japhet eine Zuchtruthe und ein Unterdrücker wird. Zu dem Volke Israel traten nun die Japhetiten zuerst in nähere Beziehung durch Vermittlung des neuassyrischen Reiches, welches mit dem Anfange des 8. Jahrhunderts v. Chr. seinen mächtigen Aufschwung nahm. Zwar waren die Assyrer eigentlich semitischen Stammes, aber sie hatten sowohl selbst von den benachbarten indogermanischen oder japhetitischen Völkern Vieles angenommen, als auch ihre Herrschaft über solche Völker, namentlich die Meder [73]) und Perser, ausgedehnt, die dann auch die assyrischen Heere verstärkten. Durch diese fremdartigen Elemente mit ihrer unverständlichen Sprache, ihrer ungeschwächten Naturkraft, ihrer ungestümen und unwiderstehlichen Tapferkeit machten die Assyrer auf die Israeliten einen gewaltigen Eindruck, ganz ähnlich dem, welchen später die Römer bei ihrer ersten Begegnung mit den Germanen empfingen [74]). Aber

---

[73]) *Medien* wird 2. Kön. 17, 6 u. 18, 11 ausdrücklich als assyrische Provinz genannt. Die Art, wie in der exilischen Weifsagung Jes. 21, 2 die *Elamiter* neben den Medern genannt werden als die künftigen Vernichter der babylonischen Macht, nöthigt, unter Elam das östlich angränzende *Persien* mitzuverstehen, obwohl es eigentlich die Provinz Elymais bedeutet, welche nach 1. Mos. 10, 22 von einem semitischen Stamme bewohnt war. Diesemnach hat es um so weniger ein Bedenken, auch Jes. 11, 11 unter Elam, welches an dieser Stelle eine assyrische Provinz seyn mufs, Persien, und unter den Jes. 21, 6 im assyrischen Heere erwähnten Elamitern die Perser mitzuverstehen, als die vorexilische Zeit einen besonderen Namen für Persien nicht kennt. Vgl. Knobel zu Jes. 21, 2 und Völkertafel, S. 139 ff.

[74]) Vgl. Jes. 28, 11; 33, 19 und namentlich 5, 26—30, dazu Ewald, Geschichte, III, S. 597 f. Ganz ähnlich schildert dann Habakuk (1, 6—10) die Chaldäer, welche die Erbschaft Assyriens angetreten hatten.

zu den dem Glauben der Väter treu gebliebenen wahren Semiten, welche damals im Ganzen dem Reiche Juda angehörten, standen diese Japhetiten zunächst noch in keinem feindlichen Verhältnisse. Schon bei dem ersten Eintreten der neuassyrischen Macht in den Gesichtskreis Israels, wie nachher während ihres gewaltigen Eingreifens in die vorderasiatischen Verhältnisse, erkennen die Propheten in ihr eine Zuchtruthe für die Feinde des Volkes Jahve's [75]), auch für die heidnischen feindseligen Semitenstämme [76]), und für das abtrünnige nördliche Bruderreich [77]); dagegen ist bei den vorjesajanischen Propheten von einer Züchtigung Juda's durch die Assyrer noch keine Rede. Bekanntlich gieng diese nicht feindselige Stimmung unter Ahas in ein wirkliches Bündnifs mit Assyrien über, wodurch Juda von der durch Syrer und Ephraimiten über es gekommenen Bedrängnifs befreit wurde. Je entschiedener Jesaja vor diesem in seinen weiteren Folgen so unheilvollen Bündnisse zu warnen sich gedrungen fühlte, und je mehr er gleichwohl erfolglos warnte; desto mehr ist die Vermuthung gestattet, dafs dasselbe an sich, wenn auch nicht in der ihm von dem götzendienerischen Ahas gegebenen Form, selbst unter sonst theokratisch gesinnten Israeliten Fürsprecher werde gefunden haben. Unter solchen Zeitverhältnissen konnte Noah die Weifsagung in den Mund gelegt werden von einem dereinstigen friedlichen Wohnen Japhet's in den Zelten Sem's, und in dieser Zeit ist in der That allen Anzeigen nach die jehovistische Ergänzung der israelitischen Urgeschichte entstanden [78]). Wenn hiernach die Verheifsung, dafs Japhet in den Zelten

---

[75]) Amos 1, 6. 9; Sach. 9, 1—8; Jes. 14, 28—32; c. 19 u. 20.

[76]) Amos 1, 3. 11. 13; 2, 1; Jes. 15; 16; 21, 11—12, 13—17.

[77]) Amos 5, 27; 6, 14; Hos. 9, 3; 10, 6; 11, 5. 11; Sach. 10, 10.

[78]) Ueber das Verhältnifs des *Segen Noah's* zu der gleichfalls von dem Jehovisten mitgetheilten *Weifsagung Bileam's* 4. Mos. 24, 22 u. 24 vgl. unten die Erklärung der letzteren.

Sem's wohnen werde, zunächst auf das äufserlich friedliche Verhältnifs zwischen Israel und den durch die assyrische Macht repräsentierten fremden Volksstämmen zu beziehen ist, so liegt doch der durchaus religiösen Weltanschauung des Israeliten der Gedanke an eine mit der äufseren Gemeinschaft sich verbindende innere religiöse zu nahe, als dafs er hier völlig ausgeschlossen werden dürfte, zumal da die ganze Weifsagung innerhalb einer grofsartigen allgemeinen Anschauung der von Gott verhängten Völkergeschicke sich bewegt und insbesondere in Bezug auf Sem nur der Vorzug seiner reineren Gotteserkenntnifs hervorgehoben ist. Auch sonst deutet der Jehovist in seiner Darstellung der Urgeschichte auf diese künftige religiöse Gemeinschaft hin, und befindet sich auch in dieser Beziehung im Einklange mit der Stimmung seiner Zeit, in welcher, allmählich vorbereitet durch die unbestimmteren Aussprüche früherer Propheten, endlich durch Jesaja und Micha die grofse Hoffnung ihren klarsten und begeistertsten Ausdruck findet, dafs auch andere Völker der Erkenntnifs des wahren Gottes sich zuwenden und an dem Heile Israels Antheil erhalten würden [79]). Dafs diese Hoffnung gerade mit dem ersten Auftreten der assyrischen Macht sich zu regen anfängt und mit deren Vorschreiten ebenfalls bestimmtere Gestalt gewinnt, ist gewifs kein blofs zufälliges Zusammentreffen, sondern sie ist durch diese äufseren Umstände mit veranlafst. Gegenüber dieser imposanten Weltmacht schwand die von Joel gehegte Erwartung auf äufsere Vernichtung der Gegner und gieng in die Hoffnung auf seine geistige Ueberwindung über und selbst Jesaja,

---

[79]) Tuch z. d. St.: „Es blitzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dafs aus Sems Schofse das Heil der Völker kommen werde, die Zion zum Mittelpunkte ihrer gemeinsamen Bestrebungen machend ohne Zwietracht in der Furcht des Herrn sich verbinden würden."

wie sehr sein tiefer schauender Blick von Anfang an die unheilvollen Folgen des assyrischen Bündnisses voraussah[80]) und wie kräftig und bestimmt er dem seinen Beruf überschreitenden Werkzeuge der göttlichen Züchtigung selbst Verderben ankündigt[81]), behält doch ausdrücklich auch dem bekehrten Assur seinen Antheil an den Segnungen Israels vor[82]).

Während so die Japhetiten bestimmt sind, in friedliche Gemeinschaft mit den Semiten einzugehen, trifft dagegen Kanaan, in welchem die hamitische Volksthümlichkeit dem Israeliten in unmittelbarster Nähe und gleichsam concentriert entgegentritt, der Fluch, jenen als Knecht unterworfen zu seyn. Unsere Erzählung bezeichnet treffend den im Wesen des Hamitismus gelegenen Grund, aus welchem die Kanaaniter trotz ihres Reichthums und ihrer äufseren Cultur in der Völkergeschichte diese untergeordnete Stellung einnehmen : es ist die unzüchtige, gemeine Gesinnung, wie sie einerseits in den wüsten Culten der Kanaaniter sich offenbarte, welche unter Ahab auf Ephraim, unter Joram auch auf Juda den verderblichsten Einfluſs übten, und wie sie andererseits, gleichgültig gegen die höchsten Güter des Lebens, nur dem äufseren Gewinn nachjagt und diesem zu Liebe auch den Nacken schimpflichem Dienste zu beugen bereit ist, ähnlich, wie es im Segen Jakobs (1. Mos. 49, 18) dem in seinem fruchtbaren Wohnsitze sich allzu behaglich fühlenden Issaschar nachgesagt wird. Der Abscheu gerade vor dem kanaanitischen Götzendienst und die Furcht, von ihm angesteckt zu werden, spricht sich in den späteren Bestandtheilen des Gesetzes in den stärksten Worten[83]) aus und das Aergste, was den götzendienerischen Königen

---

[80]) 10, 5. 6. 12; 28, 21 ff.

[81]) 10, 7 ff.; 18, 4 ff.

[82]) 19, 17 ff.

[83]) 2. Mos. 23, 32 f.; 34, 12 ff.; 4. Mos. 33, 51 ff.; 5. Mos. 7, 1 ff. 16. 25 f.; 12, 2 f.; 20, 16 ff.

Juda's nachgesagt werden kann, ist daſs sie es nach Art dieser kanaanitischen Gräuel getrieben hätten [84]); daneben wird „Kanaaniter“ allmählich zur verächtlichen Bezeichnung für einen Krämer verallgemeinert [85]). Dem seiner Berufung zum Dienste des Einen, geistigen Gottes getreuen Israeliten muſste die kanaanitische Volksthümlichkeit vor allen andern als eine heterogene und widerwärtige erscheinen [86]). Und wenn den assyrischen Unterdrückern [87]), den philistäischen [88]) Erbfeinden, den hamitischen Aethiopen und Aegyptern [89]) der Zutritt zum Heile Israels offen gehalten wird, so hat dagegen, abgesehen von Tyrus [90]), zu welchem schon unter David und Salomo Israel in freundlichem Verhältnisse stand, für die Kanaaniter als solche kein einziger alttestamentlicher Prophet ein tröstliches Wort der Verheiſsung: ein Anderer muſste kommen, um diesen Bann zu lösen [91]).

Die traditionell dogmatische Deutung [92]) nimmt nun an,

---

[84]) 2. Kön. 16, 3; 17, 8; 21, 2.

[85]) Jes. 23, 8; Hi. 40, 30; vgl. Ewald, Geschichte, III, S. 176.

[86]) Vgl. Ewald, Jahrbb. IX, S. 21 f.

[87]) Jes. 19, 17 ff.

[88]) Sach. 9, 6 f.; Ps. 87, 4.

[89]) Jes. 18, 7; 19, 17 ff.

[90]) Jes. 23, 17 f.; Ps. 87, 4.

[91]) Matth. 15, 21—28.

[92]) Wie man auf dem Wege der Deutung, nicht Auslegung, zu seinen Resultaten kommt, wird von Auberlen (die messianischen Weisſagungen der mosaischen Zeit. Jahrbb. für deutsche Theol. III, S. 778) mit anerkennungswerther Unbefangenheit ausgesprochen: „Es ist Gottes würdig, jede Hauptstufe seiner Offenbarung mit einer entsprechenden Weisſagung zu begleiten.“ Was der Theologe für Gottes würdig hält, darf dieser natürlich nicht zu thun unterlassen, und so erfahren wir S. 782 weiter: „Die beiden vorisraelitischen Perioden haben je nur Eine messianische Weisſagung, die vorsündfluthliche das Protevangelium, die nachsündfluthliche den Segen Noah's.“ Man sieht, wie man auch auf entgegengesetztem Wege zu dem Satze des Dr. Bahrdt kommen kann:

Da kam mir ein Einfall von ungefähr,
So redt' ich, wenn ich Christus wär.

dafs die Verheifsung des Heils, welche im Protevangelium noch ganz allgemein gehalten war, in dem Segen Noah's auf das Geschlecht Sem's, von welchem das Heil der Menschen ausgehen sollte, ihre bestimmtere Beziehung erhalten habe, um zugleich hier der aus der Sündflut geretteten, aber mit der Sünde immer noch behafteten Menschheit, ebenso den Trost endlicher Erlösung zu gewähren, wie dieser Trost dort mit dem Sündenfall verbunden war. Wenn auch diese Auffassung in dem ursprünglichen Sinne der vorliegenden Stelle besser begründet ist, als in dem von 1. Mos. 3, 15, so vermögen wir doch in der Stelle nur den Ausdruck der gewissen Ueberzeugung zu erkennen, dafs das Geschlecht Sem's mit dem wahren Gott auch den wahren Grund des Heils ergriffen habe, womit die in der Zeit des Verfassers zuerst klar und kräftig hervortretende Erwartung sich verbindet, dafs auch andere Völker, die diesem Heile sich zuwenden, Theil daran erhalten können, während diejenigen, welche es verschmähen, dem Verderben anheimfallen. Wie unter diesem Gesichtspunkte die Völkerverhältnisse damals unter göttlicher Leitung im Zusammenhange mit dem Naturell der drei grofsen Völkerstämme sich zu gestalten schienen, das läfst er im Fluch und Segen ihres gemeinsamen Stammvaters verkündigen. Die innere Wahrheit der hier ausgesprochenen Ueberzeugung leidet nicht, wenn man auch die geschichtliche Wirklichkeit dieses Fluchs und Segens als eines von Noah wirklich gesprochenen aufgeben mufs. Dafs auf diese geschichtliche Wirklichkeit auch die Propheten und Apostel keinen besonderen Werth legten, beweist der Umstand, dafs auch auf den Segen Noah's weder im Alten, noch im Neuen Testamente eine Beziehung sich findet, dafs vielmehr nur bis auf Abraham und die ihm gewordene Verheifsung zurückgegangen wird. Wir kommen also nach der Prüfung der Weifsagungen, welche in der alttestamentlichen Darstellung der vorabrahamischen Geschichte angeblich oder wirklich enthalten sind, auf den Punkt zurück, von welchem

wir ausgegangen sind [93]). Abraham bildet den Anfang der wirklichen Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung. Daſs Gott auch vorher sich nicht werde unbezeugt gelassen haben, ist eine Ueberzeugung, die, als von dem Begriffe des wahren Gottes unzertrennlich, ihre Gewiſsheit in sich selbst trägt, die aber der Bestätigung durch bestimmte geschichtliche Thatsachen eben so wenig bedarf, als es möglich ist, diese Bestätigung zu geben.

Für die Geschichte der Weiſsagung insbesondere bleibt aber auch diese Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung so lange noch eine bloſse Vorgeschichte, bis die Weiſsagungen von den Propheten selbst, welche sie verkündeten, in authentischen Schriften niedergelegt werden [94]). Durch das groſse Ereigniſs der mosaischen Gesetzgebung wird diese Vorgeschichte in drei Abschnitte zertheilt, in eine patriarchalische, mosaische und nachmosaische Zeit, in welche letztere die Gründung des Königthums als ein besonderes bedeutsames Moment eintritt.

---

[93]) Vgl. o. S. 150.

[94]) Vgl. o. S. 31.

3. Die patriarchalische Zeit.

a) Der Elohist.

Der Glaube an den wahren, geistigen Gott schliefst, mit der Forderung, ihn im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, unmittelbar auch die Gewifsheit der siegreichen Kraft und der ewigen Dauer dieses Glaubens ein, so wie die Gewifsheit, dafs die Persönlichkeiten und weiter die Familie und das Volk, welchen er zu Bewahrung und Geltendmachung anvertraut worden ist, nicht untergehen können, sondern bestehen und wachsen müssen, bis sie ihre Mission erfüllt haben. Das bestimmtere Bewufstseyn von der Art und Weise, wie dieser Glaube, und von den äufseren Verhältnissen, unter welchen er sich vollenden mufs, konnten sich erst parallel einerseits mit dem bestimmteren Bewufstseyn von den Forderungen des göttlichen Gesetzes und des Verhältnisses des Menschen zu ihm, andererseits mit der im Laufe der Geschichte hervortretenden entwickelteren inneren Organisation des israelitischen Volkes und mit seiner folgenreicheren Berührung mit anderen Völkern ausbilden: für bestimmtere Verheifsungen fehlte in den einfachen Verhältnissen der patriarchalischen Zeit ebensosehr der Anknüpfungspunkt, als die Möglichkeit eines lebendigen Verstehens und Aneignens derselben.

Innerhalb jenes allgemeinen Charakters halten sich denn auch die Verheifsungen an die Patriarchen in der Darstellung der elohistischen Grundschrift, welche sicher nicht vor der Gründung des israelitischen Königthums entstanden ist [1]; aber auch nicht nach der Trennung des Reiches, wie schon aus der unbefangenen Frische und kräftigen Unmittelbarkeit der gesammten Auffassung und Darstellung zur Genüge hervorgeht [2]. Da es in dieser Zeit erst um die Gründung der wahren Religion durch Gottes offenbarende Thätigkeit sich handelt, so ist in ihr der Boden für die eigentliche, in menschlichem Wort verkündete Weissagung noch nicht vorhanden, indem diese erst auf dem bereits gelegten Grunde der wahren Religion erwachsen kann; sondern an ihrer Stelle tritt eben die unmittelbar von Gott und in Verbindung mit seiner Selbstoffenbarung gegebene Verheifsung auf [3]. Es ist wieder bezeichnend für den feinen Sinn, womit der Elohist den eigenthümlichen Charakter der verschiedenen Zeiten unterscheidet [4], dafs bei ihm die Verkündigungen aus der patriarchalischen Zeit innerhalb dieser Form und der oben angegebenen allgemeinen Gedanken sich bewegen. Abraham empfängt solche Verheifsungen 1. Mos. 17, 4—8, vgl. v. 15. 16. 19. 21; Jakob 35, 11 u. 12, vgl. 28, 3 u. 4; 48, 3. u. 4; von Isaak wird 25, 11 nur im Allgemeinen erwähnt, dafs, nach Abraham's Tod, ihn Gott gesegnet habe.

Von diesen Stellen ist **1. Mos. c. 17** bei weitem die wichtigste. Hier stellt der Verfasser dar, wie Gott dem Abraham zum erstenmale als der *gewaltige Gott* [5] sich

---

[1] Vgl. 1. Mos. 17, 6. 16; 35, 11; 36, 31.

[2] Bleek, Tuch, Knobel nehmen die Zeit Saul's, Ewald, v. Lengerke die Salomo's als Entstehungszeit der Grundschrift an.

[3] Vgl. Auberlen, a. a. O. S. 779 f.

[4] S. o. S. 141.

[5] אֵל שַׁדַּי, S. o. S. 147.

offenbart : die dem Volke Israel zu Theil gewordene besondere Offenbarung nimmt hiermit ihren folgereichen Anfang. Das eigenthümlich innige Verhältnifs, in welches hierdurch Gott zu Abraham tritt, stellt der Elohist in Form eines Bundes dar [6]), und zwar gilt dieser Bund für die ganze patriarchalische Zeit : auf Isaak und Jakob vererbt er einfach und wird bei diesen nicht mehr besonders erwähnt. Eben wegen dieser seiner grundlegenden Bedeutung wird der Bund mit Abraham an der vorliegenden Stelle mit besonderer Ausführlichkeit besprochen.

Dafs das Verhältnifs Gottes zu den Trägern seiner Offenbarung als ein Bund, als ein rechtlicher Vertrag zweier Contrahenten, erscheint, ist für den alttestamentlichen Standpunkt charakteristisch, auf welchem Gott mit seinem Gesetze dem Menschen äufserlich gegenüberstehend gedacht wird : auf das durch Christum vermittelte Verhältnifs, in welchem der Mensch der freien Gnade Gottes in lebendigem, in Liebe thätigem Glauben unbedingt sich hingibt, und das Gesetz Gottes ihm in das Herz gegeben und in den Sinn geschrieben wird, ist der Begriff des Bundes erst übergetragen worden und nicht im eigentlichsten Sinne anwendbar [7]). Im Begriffe des Bundes mit Gott liegt es aber, dafs der Mensch zur Erfüllung gewisser Forderungen sich verpflichtet und dafs für diesen Fall Gott dem Menschen Lohn verspricht : Gesetz und Verheifsung sind nothwendige Momente der Bundschliefsung. So gründet denn auch hier Gott seinen mit Abraham zu schliefsenden Bund (v. 2) vonvornherein auf das Gesetz : „*Wandle vor mir und sey fromm!*“ (v. 1) [8]) und fügt der Ankündigung seines Bundes sogleich die allgemeine Ver-

---

[6]) S. o. S. 170.

[7]) S. o. S. 28.

[8]) Fromm in seiner älteren Bedeutung : tüchtig, vortrefflich, brav, rechtschaffen, entspricht dem hebräischen תָּם, eigentlich : vollständig, dann : tadellos, unsträflich, rechtschaffen.

heiſsung bei: „*Und ich werde dich mehren gar sehr*“ (v. 2). Und nachdem nun Abraham durch ehrfurchtsvolles Niederfallen seine Unterwerfung unter den göttlichen Willen und seine Bereitwilligkeit, in den Bund einzutreten, kundgegeben hat (v. 3), folgt v. 4—8 die bestimmtere Verheiſsung, so wie 9—14 das bestimmtere Gesetz, welches die Beschneidung als äuſseres Zeichen des Bundes und eines Gott geweihten Daseyns fordert: durch das absolut voranstehende אֲנִי, d. h. *was mich meinerseits betrifft*, zu Anfange des 4. v. und durch das entsprechende אַתָּה zu Anfange der göttlichen Forderung im 9. v. werden Verheiſsung und Gesetz, gleichsam die Leistung, zu welcher Gott sich verpflichtet, und die Gegenleistung, welche er von dem Menschen verlangt, mit recht geflissentlicher Bestimmtheit einander gegenübergestellt. Die Verheiſsung lautet:

v. 4. *Ich — siehe, mein Bund besteht mit dir, und du sollst werden zum Vater einer Menge von Völkern.* 5. *Und nicht soll man nennen fürder deinen Namen Abram, und es soll seyn dein Name Abraham; denn zum Vater einer Menge von Völkern will ich dich machen.* 6. *Und ich will machen dich fruchtbar gar sehr und will machen dich zu Völkern, und Könige sollen aus dir hervorgehen.* 7. *Und ich will aufrichten einen Bund zwischen mir und zwischen dir und zwischen deinem Samen nach dir nach ihren Geschlechtern zu einem Bunde der Ewigkeit, zu seyn dir zum Gott und deinem Samen nach dir.* 8. *Und ich will geben dir und deinem Samen nach dir das Land deiner Wanderschaft, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitzthum und will seyn ihnen zum Gott.*

Vor Allem wird hier der Offenbarung Gottes [9]), welche vorerst noch nur auf zwei Augen steht, ein weites Ver-

---

[9]) Daſs das יהוה im 1. v. von dem Elohisten nicht herrühren kann, kann keinem Zweifel unterliegen: gerade hier, wo zum erstenmal אל שדי vorkommt, nach des Elohisten Auffassung der charakteristische

breitungsgebiet gesichert durch die Verheifsung, dafs Abraham zum *Vater einer Menge von Völkern* werden solle. Und diese Verheifsung findet zugleich in neuen, bedeutsamen Namen, welche Abraham und Sara beigelegt werden, ihren bleibenden Ausdruck: aus dem *hehren Vater* [10]) soll der *Vater einer Menge*, aus der *Streiterin* eine *Fürstin* werden (v. 15) [11]). Wenn diese dem Elohisten eigenthümliche Verheifsung einer Völkermenge offenbar von dem Hinblick ausgeht auf die weite Ausbreitung von Abrahams Geschlecht in dem weiteren Sinne, in welchem aufser Israel auch Edom und zahlreiche Araberstämme zu ihm gehörten [12]); so beschränkt sie sich doch im weiteren

---

Name, welchen Gott in seinen Selbstoffenbarungen während der patriarchalischen Zeit von sich braucht, hätte er am wenigsten den erst Mose geoffenbarten Namen יהוה brauchen können, vielmehr kann er hier ursprünglich nur אלהים gesetzt haben. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, dafs der Jehovist dieses absichtlich in יהוה verwandelt hat, um zu zeigen, dafs hier יהוה identisch ist mit dem אלהים seines Vorgängers; denn diefs ist gleich in dem ersten jehovistischen Abschnitte, 1. Mos. 2, 4 bis 3, 24, einmal für allemal und zwar in anderer Form geschehen; und so bleibt nur die Annahme übrig, dafs entweder schon von dem Jehovisten oder auch später durch Textcorruption das יהוה aus den vorausgegangenen jehovistischen Abschnitten unabsichtlich noch in den Anfang dieses elohistischen mit herübergenommen worden ist.

[10]) S. o. S. 142.

[11]) Nur die Etymologie des früheren Namens der Sara, שָׂרַי, kann zweifelhaft seyn; doch liegt die Erklärung durch *Streiterin* nicht blofs dem Sinne, sondern auch der Wortgestalt nach am nächsten, welche auf שָׂרָה, *streiten* (1. Mos. 32, 29; Hos. 12, 4), am einfachsten zurückführt. Im Arabischen ist nach dem Gesetze der Lautverschiebung nicht سَرِيَ, *hochherzig seyn*, sondern شَرِيَ der nächstliegende Stamm, welcher ganz dem hebräischen שָׂרָה entspricht und ebenfalls *streiten* bedeutet, wie denn auch der Arabs Erp. die beiden Namen שָׂרַי und שָׂרָה durch شرى und شرء wiedergibt.

[12]) Die Verheifsung mit Ewald (Geschichte, I, S. 99) auf die über viele Völker ausgebreitete Herrschaft Israels in der davidischen Zeit zu beziehen, erlaubt die Art des Ausdrucks nicht.

Verlaufe sofort auf das Volk Israel, wie aus der Vergleichung von v. 7 mit v. 16 und 21 deutlich hervorgeht. Nur Isaak ist mit seinem Geschlechte der Erbe des Bundes und nur auf dieses geht auch das strenge Gesetz in Bezug auf das Bundeszeichen der Beschneidung (v. 9—14), obschon diese auch an Ismael so gut wie an sämmtlichen männlichen Hausgenossen Abrahams vorgenommen wird; und nur das Geschlecht, welches zur genauen Erfüllung des Bundesgesetzes verpflichtet wird, ist auch der Erbe der Bundesverheifsung. Auch die Verheifsung, dafs *Könige aus Abrahams Geschlechte hervorgehen werden*, ist nur auf die Könige des Volkes Israel zu beziehen; denn dafs bei anderen Völkern aus Abrahams Geschlecht, wie wir es von den Edomitern wissen, das Königthum früher, als in Israel existierte, konnte diesem nicht als ein besonderes Glück erscheinen. In Israel selbst aber konnte eine solche Hinweisung auf das Königthum, welches in dem mosaischen Gesetz ursprünglich keineswegs vorgesehen war, ja zu dessen Princip in offenem Widerspruche stand [13]), erst in einer Zeit entstehen, wo das Königthum nicht blofs durch die Gewalt der Thatsachen eingeführt war, sondern auch thatsächlich sich bereits bewährt hatte, wie dieſs wohl kaum schon unter Saul, wohl aber unter David der Fall war. Gerade in dieser ersten Zeit des Königthums mufste dieses als eine Bürgschaft für den festen Bestand des israelitischen Volkes und damit für die diesem zu Theil gewordene Offenbarung selbst erscheinen, und es ist charakteristisch, dafs auch der aus Abrahams Geschlecht hervorgehenden Könige nur der Elohist gedenkt: die Erfahrungen, welche man zur Zeit des Jehovisten gemacht hatte, enthielten keine Aufforderung, diesen Punkt besonders hervorzuheben. Als eine weitere Bürgschaft für den sicheren Bestand Israel's und des von Gott mit ihm geschlossenen

---

[13]) Vgl. namentlich 1. Sam. 8, 7 ff.

Bundes wird schliefslich der *sichere Besitz des Landes Kanaan* hervorgehoben (v. 8), welches Abraham vorerst noch als Fremdling durchwanderte. Das höchste Ziel der ganzen Verheifsung aber, auf welches alle ihre einzelnen Momente sich beziehen, liegt in der Verheifsung, dafs der Bund selbst, welchen Gott mit Abraham und dessen Geschlechte geschlossen, ein *Bund der Ewigkeit* seyn solle (v. 7).

Nach diesem Allen liegt der Hauptinhalt der Verheifsung in dem Gedanken, dafs die Abraham gewordene Offenbarung inmitten heidnischer Umgebung nur in enger Familien- und Stammestradition sich fortpflanzen könne und dafs dieser durch das Wachsthum des heiligen Volkes und durch dessen Entwicklung zu einem kräftigen und selbständigen, auf dem Boden des heiligen Landes festbegründeten Gemeinwesen eine sichere Stätte bereitet werden solle. Entsprechend der in Abrahams Geschlechte fortererbenden Offenbarung kehren dann in den Verheifsungen, welche nach der elohistischen Grundschrift den folgenden Erzvätern zu Theil werden, jene Grundgedanken wieder. Nachdem die an Abraham ergangene Verheifsung schon 1. Mos. 17, 16 auf *Isaak* ausgedehnt worden ist, pflanzt dieser sie in dem Segen, welchen er c. 28, 3 u. 4 über den nach Aram ziehenden Sohn ausspricht, auf *Jakob* fort, indem er, unter ausdrücklicher Anknüpfung an die dem Abraham gewordene Verheifsung, ebenfalls Heranwachsen zu einem *grofsen Volke* und *Besitznahme Kanaans* ankündigt; c. 35, 11 bestätigt ihm „der gewaltige Gott“ selbst, gleichfalls an den Abraham verkündeten Segen erinnernd, diese Verheifsungen und fügt ihnen auch die dritte bei, dafs aus Jakobs Lenden *Könige hervorgehen* sollen; und c. 48, 3 u. 4 endlich knüpft Jakob bei der Adoption seiner Enkel Ephraim und Manasse an diese ihm gewordene Verheifsung an und hebt wieder das grofse Volk, welches aus seinem Geschlechte entstehen soll, und den Besitz des heiligen Landes besonders hervor. Wenn in der Verheifsung

c. 17, 4—8 der weitere Begriff der „Menge von Völkern", das הֲמוֹן גּוֹיִם, sogleich verlassen und auf Israel allein Rücksicht genommen wurde, so tritt in dem קְהַל עַמִּים, welches c. 28, 3 und 48, 4 an die Stelle jenes Ausdruckes tritt, diese speciellere Rücksicht von vornherein hervor, indem עַמִּים auf die israelitischen Stämme sich bezieht (vgl. 5. Mos. 32, 8; 33, 3) und auch קָהָל der charakteristische Ausdruck für die Versammlung des israelitischen Volkes ist. In diesem engeren Sinne ist dann auch das קְהַל גּוֹיִם in der Parallelstelle 35, 11 aufzufassen.

b) Der Jehovist.

Der Elohist verfolgt eine im engeren Sinne geschichtliche Aufgabe, indem er, bis auf die Entstehung der Welt zurückgehend, das allmähliche Werden des auserwählten Volkes, und das damit parallel gehende allmähliche Werden des göttlichen Gesetzes darstellen will; und obgleich, wie wir gesehen haben, die Anfänge des Gesetzes nicht dargestellt werden können, ohne zugleich der Anfänge der mit ihm nothwendig verbundenen Verheifsung zu gedenken, so bringt es doch die vorherrschende Rücksicht auf das Gewordene mit sich, dafs die auf das, was erst werden soll, und also das prophetische Element, mehr zurücktritt. Anders bei dem Jehovisten. Dieser lebte in einer Zeit, in welcher die Macht der Sünde schon in viel höherem Grade zum Bewufstseyn gekommen war, und der Blick von der dem Gesetze nicht entsprechenden Wirklichkeit vielmehr auf das sich hinwandte, was seyn sollte[1]). Seine Geschichtserzählung nahm demgemäfs einen paränetischen oder prophetischen Charakter an, und wie er spätere Begriffe und Institute den Patriarchen beilegt, um jene dadurch seinen Zeitgenossen zu empfehlen, so eröffnet er auch vom Standpunkte der patriarchalischen Zeit häufigere

[1]) S. o. S. 170.

und genauere Ausblicke in die kommenden Zeiten. Es geschieht diefs 1. Mos. 12, 2. 3. 7; 13, 14—17; 15, 1. 4. 5. 13—21; 18, 17—19; 22, 16—18; 26, 2—5. 24; 27, 28 u. 29; 28, 13 u. 14. 15; 46, 3 u. 4; 48, 15—22; 50, 24.

Der Jehovist hat nun aber bei seiner Ergänzung der elohistischen Grundschrift andere prophetische Erzähler der Urgeschichten, wie Ewald[2]) sie treffend nennt, benutzt und namentlich von zweien längere Abschnitte seiner ergänzenden Darstellung einverleibt. Nachdem dieses Ewald im Allgemeinen hervorgehoben und dann in seiner Darstellung der Urgeschichte in's Einzelne ausgeführt hatte, hat nunmehr Knobel[3]) die jenen beiden Urkunden entnommenen Bestandtheile aus der Darstellung des Jehovisten selbst Vers für Vers auszuscheiden versucht, und es wird das von ihm gewonnene Resultat gerade durch die Eigenthümlichkeit der in den drei verschiedenartigen Bestandtheilen vorkommenden Verheifsungen auf eine so überraschende Weise bestätigt, dafs ich keinen Anstand nehme, es dieser Darstellung der prophetischen Stellen des Jehovisten zu Grunde zu legen.

Der ersten Urkunde gehören hiernach die Stellen 1. Mos. 28, 10—12. 15; 46, 3 u. 4; 48, 15—22; 50, 24 an.

Nachdem in der ersten dieser Stellen erzählt worden ist, wie dem von Beersaba nach Haran ziehenden Jakob im Traume die Himmelsleiter erschienen sey (v. 10—12), wird ihm v. 15 folgende Verheifsung:

> *Siehe, ich bin mit dir und bewahre dich in Allem, was du wandelst, und ich bringe dich zurück in dieses Land, denn nicht verlasse ich dich, bis dafs ich gethan Alles, was ich geredet habe zu dir.*

1. Mos. 46, 3 u. 4 spricht Jahve zu dem nach Aegypten auswandernden Jakob in „Gesichten der Nacht“ (v. 2):

---

[2]) Geschichte des Volkes Israel, 2. Ausg. I, S. 129 ff.

[3]) Die Genesis. 2. verbesserte Aufl. 1860. S. XVII und in der Erklärung der einzelnen Stellen.

3. *Ich bin der Allmächtige, der Gott deines Vaters. Nicht fürchte dich vor dem Hinabgehen nach Mizraim, denn zu einem grofsen Volke stell' ich dich hin*[4]) *daselbst.* 4. *Ich selbst gehe hinab mit dir nach Mizraim, und ich selbst führe dich herauf auch wiederum, und Joseph legt seine Hand auf deine Augen.*

1. Mos. 48, 15—22 spricht der dem Tode sich nähernde (47, 29 nach derselben Urkunde) Jakob segnend in Bezug auf seine Enkel Ephraim und Manasse :

15. *Der Gott, vor dessen Angesicht gewandelt sind meine Väter, Abraham und Isaak, der Gott, der gehütet hat mich, seit ich bin, bis auf diesen Tag*; 16. *Der Engel, der erlöst hat mich von allem Bösen, segne die Knaben, und genannt werde durch sie mein Name und der Name meiner Väter, Abraham und Isaak, und sie mögen sich mehren zum viel seyn inmitten des Landes*[5]). — — 20. . . . *Mit dir segne Israel, sprechend : „Es stelle dich hin Gott, wie Ephraim und wie Manasse.“* . . . 21. *Und es sprach Israel zu Joseph : „Siehe, ich sterbe, und es wird seyn Gott mit euch und wird zurückbringen euch in das Land eurer Väter.* 22. *Und ich will dir geben einen Rücken*[6]) *über deine Brüder, welchen ich genommen habe aus der Hand des Amoriters mit meinem Schwert und mit meinem Bogen.“*

Endlich 1. Mos. 50, 24 heifst es von dem sterbenden Joseph :

---

[4]) אֲשִׁימְךָ

[5]) v. 19 heifst es in besonderer Beziehung auf Ephraim, der gröfser werden soll, denn sein älterer Bruder Manasse, *er solle werden zu einer Fülle von Völkern.*

[6]) שְׁכֶם, mit Beziehung auf das von dem Stamme Ephraim bewohnte *Sichem.*

Und es sprach Joseph zu seinen Brüdern : „Ich sterbe und Gott wird sicherlich heimsuchen euch und heraufführen euch aus diesem Lande in das Land, welches er geschworen hat dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob.“

Diese Stellen haben vor Allem die Eigenthümlichkeit miteinander gemein, dafs sie der bestimmten Form, unter welcher die Verheifsung ertheilt worden ist, sämmtlich gedenken, während diefs in den neun übrigen von dem Jehovisten aufgezeichneten Verheifsungen nur noch zweimal geschieht; und zwar erfolgt die Verheifsung, wenn sie von Gott unmittelbar ausgeht, in nächtlichen Gesichten (1. Mos. 28, 10—12; 46, 2) [7]), wenn sie durch Menschen vermittelt wird, in deren kurz vor ihrem Tode ausgesprochenem Segen (48, 15 ff.; 50, 24). Ferner ist beachtenswerth, dafs in den genannten Stellen die besonderen Bedingungen, an welche die Erfüllung der Verheifsungen geknüpft ist, nirgends hervorgehoben werden, wie diefs sonst geschieht, ein Beweis, dafs in dieser ersten Urkunde das paränetische Element noch weniger hervortrat. Zur Bekräftigung der Verheifsung läfst sie Gott die Versicherung geben, dafs er Jakob nicht verlassen werde, bevor Alles erfüllt sey (28, 15), und stellt überhaupt in viel höherem Grade, als die übrigen Stellen, Gott als bei der Verwirklichung des Verheifsenen unmittelbar thätig dar (vgl. 46, 4; 48, 15. 21; 50, 24). Was den Inhalt der Verheifsung angeht, so wird 46, 3 und 48, 16 die

[7]) Solche werden auch sonst in der ersten Urkunde öfter erwähnt, vgl. 20, 3. 6; 31, 11. 24. Aufserdem kommt diese Form der Offenbarung in der Geschichte der Patriarchen nur noch in der zweiten Urkunde 15, 1, und bei dem Jehovisten selbst 26, 24 vor, an letzterer Stelle offenbar auf Anlafs von 28, 10—12. Diese beiden Stellen sind denn auch die einzigen, an welchen überhaupt bei den Jehovisten eine bestimmte Form der Kundgebung Gottes erwähnt wird, während er sich sonst begnügt, einfach das *Erscheinen* oder *Sprechen* Gottes zu berichten. Ueber 22, 1 s. u. S. 197.

Mehrung des Volkes besonders hervorgehoben; allen Stellen ist es aber wieder gemein, dafs sie auf den Besitz des heiligen Landes besonderen Werth legen und daher den Ausgewanderten nachdrücklich die Rückkehr in dasselbe ankündigen (28, 15; 46, 4; 48, 21; 50, 24), welches 48, 22, in der einzigen Stelle, welche der Beziehung Israels zu andern Völkern gedenkt, als den Amoritern entrissen angeführt wird. In Jakob's Segensspruch endlich wird die Fülle des Josephs Söhnen bestimmten Glückes in den Wunsch zusammengefafst, dafs Israel mit ihnen segnen möge, d. h. dafs ihr grofses Glück sprüchwörtlich werden und man auf es sich beziehen möge, wenn es darum sich handele, Jemanden ein grofses Glück anzuwünschen.

Aus seiner zweiten Urkunde hat der Jehovist von den Abschnitten, welche eine Verheifsung enthalten, das 15. Cap. und, mit Ausnahme weniger Verse, das 26. entlehnt.

Im 15. Capitel erscheint Jahve in nächtlichem Gesichte (v. 1. 5. 12. 17) dem Abraham und nachdem er diesem im Allgemeinen zugesichert hat, dafs er sich nicht zu fürchten brauche, da er sein Schild seyn wolle und sein Lohn viel seyn werde (v. 1), nachdem er ihn ferner durch Verheifsung eines wirklichen Leibeserben über seine Kinderlosigkeit beruhigt hat (v. 4), heifst es:

> 5. *Und er führte ihn hinaus und sprach: „Schaue doch himmelwärts und zähle die Sterne, ob du vermagst zu zählen sie“; und er sprach zu ihm: „So wird seyn dein Same.“* 6. *Und er vertraute auf Jahve, und er rechnete es an ihm als Gerechtigkeit.* 7. *Und er sprach zu ihm: „Ich bin Jahve, der ich dich herausgeführt habe von Ur Kasdim zu geben dir dieses Land zu besitzen es.“*

Als hierauf Abraham für diese neue Verheifsung eine Bestätigung verlangt, läfst ihn Jahve in aller Form die

Vorbereitung zu einem Bundesopfer treffen, und spricht dann weiter zu ihm :

13. . . . *Sicherlich wisse, dafs ein Fremdling seyn wird dein Same in einem Lande, welches nicht ihnen gehört, und sie dienen ihnen, und sie bedrücken sie vierhundert Jahr.* 14. *Und auch das Volk, welchem sie dienen, richte ich und nach solchem ziehen sie aus mit grofsem Erwerb.* 15. *Und du wirst eingehn zu deinen Vätern in Frieden, wirst begraben werden in gutem Alter.* 16. *Und im vierten Geschlecht werden sie zurückkehren hierher, denn nicht ist vollständig die Schuld des Amoriter's bis dahin.*

Jahve schliefst nun mit Abraham feierlich seinen Bund, indem er in Gestalt eines flammensprühenden Ofens zwischen den zerschnittenen Stücken des Bundesopfers durchgeht, und verheifst dann nochmals :

18. . . . *Deinem Samen gebe ich dieses Land vom Flusse Mizraim's bis zum grofsen Flusse, dem Phrat.*

Schliefslich werden die zu diesem Gebiete gehörenden zehn einzelnen Völkerschaften aufgeführt.

Das 26. Capitel berichtet, wie Isaak zum Philisterkönig Abimelech nach Gerar zieht (v. 1). Dort erscheint ihm Jahve und spricht :

2. . . . *Nicht gehe hinab nach Mizraim, wohne in dem Lande, welches ich sage dir.* 3. *Halte dich auf in diesem Lande und ich will mit dir seyn und dich segnen, denn dir und deinem Samen gebe ich alle diese Länder und ich erhalte aufrecht den Schwur, welchen ich geschworen habe Abraham, deinem Vater.* 4. *Und ich werde mehren deinen Samen wie die Sterne des Himmels und ich werde geben deinem Samen alle diese Länder und es werden sich segnen mit deinem Samen alle Völker der Erde.* 5. *Darum dafs gehört hat Abraham auf meine Stimme und hat wahrgenommen mein Wahrzunehmendes, meine Gebote und meine Satzungen und meine Gesetze.*

Wenn die Form des nächtlichen Gesichtes, unter welcher nach der ersten dieser Stellen die Verheifsung erfolgt, und der Nachdruck, womit Gott in der zweiten seine Treue betheuert, an die erste Urkunde erinnert (vgl. 15, 1. 5. 12. 17 mit 28, 10 ff.; 46, 2 und 26, 3 mit 28, 15); so unterscheiden sich doch im Uebrigen die genannten beiden Stellen von dieser sehr bestimmt. Zunächst dadurch, dafs in ihnen bestimmte Leistungen erwähnt werden, welche die Voraussetzung für die Ertheilung des Segens bilden, so 15, 6 das Vertrauen Abrahams, welches ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wird, und 26, 5 sein Gehorsam gegen Gottes Gebote; auch wird in den jehovistischen Ergänzungen nur 15, 18 des Bundes mit Gott ausdrücklich gedacht. In Bezug auf den Inhalt bringen zwar die fraglichen Stellen keine eigentlich neuen Punkte hinzu, behandeln aber die von der ersten Urkunde bereits hervorgehobenen in einer Weise, welche es kaum zweifelhaft läfst, dafs diese Urkunde dem Verfasser der zweiten bereits vorgelegen hat und von ihm erweitert und überboten worden ist. So wird die einfache Verheifsung der Mehrung des Volkes hier mit der Bemerkung wieder aufgenommen, dafs der Same der Erzväter unzählich seyn solle, wie die Sterne des Himmels (vgl. 15, 5 und 26, 4 mit 46, 3 und 48, 16). Die Verheifsung der Rückkehr nach Kanaan wird in Bezug auf die ägyptische Knechtschaft ins Einzelne ausgeführt (vgl. 15, 13—16 mit 46, 4; 48, 21; 50, 24), die Besitznahme des heiligen Landes ausdrücklich auf das ganze Land bezogen (vgl. 15, 18—21 und 26, 3 mit 28, 15; 48, 21; 50, 24), und während die erste Urkunde von den früheren Bewohnern desselben nur die Amoriter anführt (48, 22), werden jetzt die verschiedenen Kanaaniterstämme ausführlich erwähnt, und es hängt mit dieser erweiterten Rücksicht auf andere Völker zusammen, dafs die Verheifsung, Israel solle mit Beziehung auf das Glück der Söhne Josephs Segen wünschen (48, 20), sich zu der Aussicht erweitert,

es werde der Samen Isaaks, also das Volk Israel selbst, allen Völkern der Erde zur Segensformel dienen (26, 4).

Bevor wir zur Erörterung der Verheifsungen übergehen, welche der eigenen Darstellung des Jehovisten selbst angehören, wird es zweckmäfsig seyn, die Verheifsung, welche er Cap. 22, 16—18 überliefert, besonders zu betrachten. Schon früher wurde bemerkt, dafs zwar der Abschnitt 22, 1—19 letztlich aus der Hand des Jehovisten hervorgegangen ist, offenbar aber auf älterer Grundlage ruht [8]), wie es denn in der Natur der Sache liegt, dafs der vollkommenste Beweis für die Frömmigkeit Abrahams, welcher in der Bereitwilligkeit, den eignen Sohn zu opfern, liegt, in keiner Darstellung der patriarchalischen Zeit leicht gänzlich fehlen konnte. Im Anfange des Abschnittes (v. 1—10) führt der bei nächtlicher Weile [9]) an den Patriarchen ergehende göttliche Befehl, so wie das ausschliefsliche Vorkommen des Namens Elohim (v. 1. 3. 8. 9), auf die erste Urkunde. Dagegen wird am Schlusse (v. 11—19) Gott, wie in der zweiten Urkunde, Jahve genannt (v. 11. 14. 15. 16, neben Elohim v. 12), und zwar keineswegs so, dafs es etwa aus der Beziehung auf den Namen Morijja sich erklärte. Ganz besonders aber stimmt die v. 16—18 mitgetheilte Verheifsung mit denen der zweiten Urkunde überein. Dort spricht nämlich der Engel Gottes:

16. . . . . *Bei mir schwör' ich, spricht Jahve, dafs — dieweil du gethan hast diese Sache und nicht verschont hast deinen Sohn, deinen einzigen* — 17. *Dafs sicherlich ich segne dich und sicherlich mehre deinen Samen wie*

---

[8]) S. o. S. 145 und Ewald, a. a. O. I, S. 425. Auch Knobel (a. a. O. S. 190) verkennt die Elemente dieses Abschnittes nicht, welche gegen den jehovistischen Ursprung sprechen, wenn er sie auch anders zu erklären sucht.

[9]) S. o. S. 193.

die Sterne des Himmels und wie der Sand am Strande des Meeres und einnimmt dein Same das Thor seiner Feinde. 18. *Und es werden sich segnen mit deinem Samen alle Völker der Erde, darum, dafs du gehört hast auf meine Stimme.*

Wir haben hier, wie in den Verheifsungen der zweiten Urkunde, die Bekräftigung der Verheifsung durch einen Schwur (vgl. 22, 16 mit 26, 3), die Erwähnung des Gehorsams Abrahams als der Voraussetzung des göttlichen Segens, zum Theil in denselben Worten, wie in der zweiten Urkunde (vgl. 22, 16 u. 18 mit 15, 5 und namentlich mit 26, 5) und die Vergleichung seines wachsenden Geschlechtes mit den Sternen des Himmels (vgl. 22, 17 mit 15, 5 und 26, 4). Freilich wird hier den *Sternen des Himmels* noch der *Sand am Strande des Meeres* beigefügt und man könnte dieis als eine Steigerung ansehen, welche den einfacheren Ausdruck der zweiten Urkunde überbiete und vielmehr mit den reinjehovistischen Stellen 13, 16 und 28, 14 zusammenzustellen sey. Allein der Umstand, dafs an diesen Stellen eben nicht vom *Sand am Strande des Meeres* (חוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם), sondern allgemeiner vom *Staub der Erde* (עֲפַר הָאָרֶץ) die Rede ist [10]), verbietet jene Zusammenstellung. Die Beziehung zu auswärtigen Völkern kehrt dann in der Verheifsung wieder, dafs Abrahams Geschlecht *das Thor seiner Feinde einnehmen werde*, und, wörtlich übereinstimmend mit 26, 4, schliefslich die, dafs *mit Abrahams Samen* (בְּזַרְעֶךָ) *alle Völker der Erde sich segnen* werden (הִתְבָּרְכוּ), während der Jehovist statt בְּזַרְעֶךָ das einfache בָּךְ und statt des Hithpael das Niphal נִבְרְכוּ braucht. Gerade solche scheinbar unbedeutende Verschiedenheiten im Ausdruck bei Uebereinstimmung im Gedanken sind aber ganz besonders

---

[10]) In der jehovistischen Stelle 1. Mos. 32, 13 findet sich כְּחוֹל הַיָּם aus 22, 17 entlehnt.

maſsgebend [11]), und ich trage daher kein Bedenken, die Cap. 22, 16—18 enthaltene Verheiſsung als der zweiten Urkunde entlehnt zu betrachten.

Hiernach blieben als dem Jehovisten selbst angehörende Verheiſsungen 1. Mos. 12, 2. 3. 7; 13, 14—17; 18, 17—19; 26, 24; 27, 28 u. 29 und 28, 13 u. 14 übrig. Schon diese groſse Zahl von Verheiſsungen, welche der Jehovist, auſser denjenigen der elohistischen Grundschrift und neben den seinen früheren Urkunden entlehnten, seiner Darstellung der patriarchalischen Zeit einflicht, ist bezeichnend für seine prophetische Tendenz, welche, abgesehen von dem Zwecke, manche in der Grundschrift fehlende Ueberlieferungen aufzubewahren, ihn leitet; ebenso der Umstand, daſs er seine Verheiſsungen am Anfange der Lebensgeschichte der Patriarchen zusammendrängt. Dadurch nämlich weist er jedesmal in prophetischer Vorschau gleich auf das höchste Ziel hin, welchem das Leben seiner Helden durch Gottes Walten entgegengeführt wird, und die Geschichte erscheint daher in seiner Darstellung recht deutlich als eine durch und durch von Gott geleitete [12]). Am klarsten tritt dieſs natürlich in der grundlegenden Geschichte Abrahams hervor. Offenbar war der Elohist, nachdem er 1. Mos. 11, 10—32 nach seiner Weise die Genealogie der Vorfahren Abrahams gegeben, mit wenigen raschen Schritten zu dem übergegangen, was ihm die Hauptsache war, zu der im 17. Capitel dargestellten Stiftung des Bundes zwischen Gott und Abraham. Der Jehovist aber genügt seiner doppelten Aufgabe, anderweite Ueberlieferungen nachzutragen und die Ereignisse seiner prophetischen Auffassung entsprechend vorzubereiten und zu begründen, vom 12.—16. Capitel, in

---

[11]) Auch das נאם יהוה 22, 16 kommt in den zahlreichen reinjehovistischen Stellen niemals und überhaupt in dem ganzen Pentateuch nur noch 4. Mos. 14, 28 vor.

[12]) Vgl. Ewald, a. a. O. S. 148 ff. 424 ff. 453 ff.

welche Abschnitte er zugleich die wenigen entsprechenden Notizen der Grundschrift verwebt hat. Gleich zu Anfange dieser Ergänzungen stellt er das Ausscheiden Abrahams aus seiner Familie, welches der Elohist nur einfach erzählt hatte (12, 4b—6), ausführlich und als auf besonderen Befehl Jahve's erfolgt dar und gibt bei dieser Gelegenheit sofort von seinem Standpunkte aus die Grundzüge der den Patriarchen zu Theil gewordenen Verheifsungen, der nothwendigen Begleiterinnen des göttlichen Befehls, Cap. 12, 1—3. 7:

1. *Und es sprach Jahve zu Abram: „Gehe aus deinem Lande und aus deinem Geschlechte und aus dem Hause deines Vaters* [13]) *in das Land, welches ich dir zeigen*

---

[13]) Dieser Befehl bezieht sich auf Abrahams Auswanderung aus Haran. Die oben vorkommenden drei Ausdrücke enthalten einen Fortschritt vom Allgemeinen zum Specielleren. Ein eignes Wort für *Vaterland* hat der Hebräer nicht, sondern er mufs diesen Begriff durch אֶרֶץ, verbunden mit einem Possessivpronomen, ausdrücken, so hier durch אַרְצְךָ, *dein Land*, d. i. das Land, worin du mit den Deinigen wohnst, also die Gegend von Haran in Mesopotamien, wohin Terach nach Cap. 11, 31 f. eingewandert war. In מוֹלֶדֶת dient das vorgesetzte מ nicht, wie Fürst annimmt, zur Bezeichnung eines Nomens des Ortes, sondern die Form ist in der That einfaches Part. Hiphil von ילד, bezeichnet mithin eigentlich *das Erzeugende*, *Gebärende*, daher das *Geschlecht*, die *Familie*, insofern die Nachkommenschaft aus ihr hervorgeht (Ez. 16, 3. 4), dann aber auch die *Nachkommenschaft* selbst, in ihren einzelnen Gliedern sowohl (3. Mos. 18, 9 u. 11), als im Ganzen (1. Mos. 48, 6). Die Verbindung אֶרֶץ מוֹלֶדֶת bedeutet dann allerdings *Stammland*, *Geburtsland* (1. Mos. 11, 28; 24, 7; 31, 13; Jer. 22, 10; 46, 16; Ez. 23, 15; Ruth 2, 11). Mit Unrecht aber hat man auch dem einfachen מוֹלֶדֶת diese Bedeutung beigelegt, namentlich in der oft vorkommenden Verbindung אַרְצְךָ וּמוֹלַדְתְּךָ; es bedeutet vielmehr, so gut wie alleinstehend (1. Mos. 43, 7; Esth. 2, 10. 20; 8, 6), auch in dieser Verbindung immer einfach das *Geschlecht* (1. Mos. 24, 4; 31, 3; 32, 10; 4. Mos. 10, 30), und so steht es auch hier vom Geschlechte, vom Stamme Abrahams, woraus endlich der dritte Ausdruck בֵּית אָבִיךָ die engere Familie hervorhebt. Gehäuft aber werden die Ausdrücke, um dem Befehl eines gänzlichen Ausscheidens aus dem früheren Familienverbande gröfseren Nachdruck zu geben. Hiernach liegt in den Worten

werde. 2. *Und ich will dich machen zu einem grofsen Volk und will dich segnen und will grofs machen deinen Namen und du sollst seyn ein Segen.* 3. *Und ich will segnen die Segnenden dich, und den Verwünschenden dich will ich verfluchen, und es werden gesegnet werden mit dir alle Geschlechter der Erde.*"

Nachdem Abraham den göttlichen Befehl befolgt hat und in Kanaan eingewandert ist, wird v. 7 auch die Verheifsung des heiligen Landes beigefügt :

Deinem Samen gebe ich dieses Land.

Diese letztere Verheifsung ausführlicher zu wiederholen, gibt dann die Trennung von Lot Veranlassung, und es heifst bei dieser Gelegenheit Cap. 13, 14—17 :

14. *Und Jahve sprach zu Abram, nachdem sich getrennt hatte Lot von ihm : „Erhebe doch deine Augen und sieh von dem Orte, woselbst du bist, nordwärts und südwärts und ostwärts und westwärts;* 15. *denn das ganze Land, welches du siehst, dir gebe ich es und deinem Samen auf ewig.* 16. *Und ich werde hinstellen deinen Samen wie*

---

des 3. v. keine Beziehung auf Ur Kasdim, wo nach 11, 27 f. Abraham geboren, und von wo nach 11, 31 Terach in Haran eingewandert war (vgl. 12, 4 und 5). Wäre aber auch in dem an Abraham ergehenden Befehl neben Haran auch das Geburtsland Abrahams mit eingeschlossen, so wäre darum doch der Schluſs noch nicht berechtigt, daſs Ur Kasdim, wie Haran, in Mesopotamien gelegen haben müsse ; denn nichts nöthigt, dem Jehovisten die spätere Ländereintheilung beizulegen, dieser kann vielmehr sehr wohl eine auſserhalb des späteren Mesopotamiens liegende Oertlichkeit mit diesem in ein Ganzes zusammengefaſst haben. Es ist daher kein Grund vorhanden, von der naheliegenden Ansicht abzugehen, daſs אור כשדים nur eine andere Form ist für ארץ כשד, den Ursitz des Hebräerstammes, vgl. Ewald, a. a. O. S. 378 u. o. S. 35. Daſs an unserer mehr in's Einzelne eingehenden Stelle bestimmter der Auswanderung Abrahams aus Haran gedacht wird, steht damit nicht in Widerspruch, daſs diese an Stellen von allgemeinerer Fassung als eine Auswanderung aus Ur Kasdim erscheint, indem dann die Zwischenstation Haran übergangen wird, vgl. 1. Mos. 15, 7 ; Neh. 9, 7 ; Apostelgesch. 7, 2. 4 u. o. S. 144.

Staub der Erde, so daſs, wenn vermag ein Mann zu zählen den Staub der Erde, auch dein Same gezählt wird. 17. *Steige auf, wandle im Lande nach seiner Länge und nach seiner Breite, denn dir gebe ich es.*

Nachdem hierauf der Jehovist aus seiner zweiten Urkunde die Darstellung der besonders feierlichen Art entlehnt hat, auf welche Jahve dem noch kinderlosen Patriarchen das glänzende Wachsthum seiner Nachkommenschaft gleichwohl bestätigt und ihm zeigt, wie sie trotz aller Wechselfälle dem vorgesteckten Ziele dennoch sicher werde entgegengeleitet werden (c. 15), läſst er selbst, nach der elohistischen Erzählung von der Bundschlieſsung (c. 17), in der Erzählung von dem sich vorbereitenden Verderben der Sodomiten c. 18, 17—19 Jahve gleichsam im Selbstgespräche des dem Abraham bestimmten Segens gedenken, und der Gegensatz gegen jenes sündige Geschlecht gibt ihm hierbei Gelegenheit, die Rechtschaffenheit hervorzuheben, welche von Abraham auf dessen Geschlecht sich fortpflanzen werde:

17. *Und Jahve sprach: „Soll verbergen ich vor Abraham was ich thue?* 18. *Und [doch] soll Abraham sicherlich werden zu einem Volk, groſs und stark, und es werden gesegnet werden mit ihm alle Völker der Erde.* 19. *Denn erkannt habe ich ihn in Absicht, daſs er befehle seinen Söhnen und seinem Hause nach ihnen und sie bewahren den Weg Jahves, zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daſs kommen lasse Jahve über Abraham, was er geredet hat über ihn.“*

Die letzte und höchste Prüfung, welche Abraham durch die Bereitwilligkeit, den einzigen Sohn zu opfern, besteht, begleitet dann auch Cap. 22, 16—18 die letzte dem Abraham zu Theil gewordene Verheiſsung, welche, wie wir sahen, der Jehovist seiner zweiten Urkunde entlehnt hat.

Aus derselben Quelle stellt er an den Anfang der Geschichte Isaaks einen Abschnitt (25, 21 bis 26, 33),

dessen Kern die Verheifsung Cap. 26, 2—5 bildet. Er selbst läfst dann, nach dem Vorbilde der wunderbaren Offenbarung, welche Jakob bei Bethel im Traume empfing (28, 10 ff.), auch dem Isaak bei Beersaba Jahve bei nächtlicher Weile erscheinen und ihm Segen verheifsen (26, 24):

> *Und es erschien ihm Jahve in dieser Nacht und sprach: „Ich bin der Gott Abraham's, deines Vaters; fürchte dich nicht, denn mit dir bin ich, und ich werde dich segnen und mehren deinen Samen um Abrahams willen, meines Knechtes.“*

Die erste Verheifsung, welche der Jehovist dem Jakob zu Theil werden läfst, liegt in dem Segen, welchen Isaak über ihn statt über Esau ausspricht (Cap. 27, 28 u. 29):

> 28. *Und es gebe dir Gott vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Fülle des Getreides und Mostes.* 29. *Dienen mögen dir Stämme und sich beugen dir Nationen; sey Herrscher deinen Brüdern, und beugen sollen sich dir die Söhne deiner Mutter; die dich Verfluchenden seyen verflucht und die dich Segnenden seyen gesegnet.*

Dieser menschliche und ursprünglich Jakob nicht einmal zugedachte Segen erhält dann seine Bestätigung in jener Traumoffenbarung bei Bethel, bei deren seiner ersten Urkunde entlehnten Darstellung der Jehovist vor die kurze ursprüngliche Verheifsung (28, 15) Folgendes einschiebt (Cap. 28, 13 u. 14):

> 13. *Ich bin Jahve, der Gott Abrahams, deines Vaters und der Gott Isaaks, das Land, worauf du liegst, dir geb' ich es und deinem Samen.* 14. *Und es wird seyn dein Same wie der Staub der Erde und du wirst dich ausbreiten westwärts und ostwärts und nordwärts und südwärts und es werden gesegnet mit dir alle Geschlechter der Erde und mit deinem Samen.*

Der Vergleichung dieser im eigentlichsten Sinne jehovistischen Stellen mit den verwandten der beiden älteren

Urkunden kann es nicht entgehen, dafs jenen die concretere Fassung abgeht, welche diesen eigenthümlich ist, sowie der dichterische Schwung, welcher die Verheifsungen der zweiten Urkunde auszeichnet und ihnen eine eigenthümliche Feierlichkeit und Würde mittheilt. Nur der, den unmittelbar von Gott ausgehenden Verheifsungen überhaupt nicht gleichzustellende, Segen Isaaks erhebt sich zu dichterischer Form und Ausdrucksweise; sonst aber wird der spätere, mehr reflectierende Verfasser durch die allgemeinere Fassung, durch das Bestreben, die Geschichte sämmtlicher Erzväter mit dem zusammenhaltenden Faden der Verheifsung zu durchweben und in dieser, ohne besonderes Interesse für die Form, nur den wesentlichen Gedankeninhalt festzuhalten, deutlich genug verrathen. Schon das ist in dieser Rücksicht charakteristisch, dafs der Jehovist aufser 26, 24 die bestimmte Art und Weise, auf welche Gott sich offenbarte, nie erwähnt, sondern nur ganz allgemein vom Erscheinen und Sprechen Gottes redet [14]). Auch der Leistungen, welche der Segen verheifsende Gott seinerseits fordert, wird nur 18, 19 auf Anlafs des Gegensatzes gegen die gottlosen Sodomiten gedacht, während sie sonst als sich von selbst verstehend betrachtet werden, zumal die von dem Elohisten besonders hervorgehobene äufsere Leistung der Beschneidung; dafs statt dessen schon in der zweiten Urkunde des Jehovisten vielmehr der Gottes Geboten gehorsame Sinn (22, 18; 26, 5) und das in den schwersten Prüfungen bewährte unbedingte Vertrauen auf Gott (15, 6; 22, 16. 18) als Grund des göttlichen Segens genannt werden, auch das kann als Zeichen einer Zeit gelten, welcher unter reicheren Erfahrungen von der Macht der Sünde und von äufserer Noth das bestimmte Bewufstseyn sich entwickelt hatte, dafs die wahre Frömmigkeit in der innerlichen

---

[14]) S. o. Anm. 7.

Unterwerfung des selbstsüchtigen Willens unter Gottes Gebot und in dem durch kein Leiden zu erschütternden Gottvertrauen sich zu bewähren habe. Das wachsende Volk wird, statt mit den Sternen des Himmels und dem Sand am Meere, mit dem Staube der Erde verglichen, eine Vergleichung, mit welcher der reflectierende Verstand jene Vergleichungen vielleicht zu überbieten trachtete, jedenfalls aber deren lebendige Anschaulichkeit aufgegeben hat. Besonders bezeichnend ist bei der Zusage des ganzen Landes die allgemeine Bestimmung desselben nach den vier Weltgegenden (13, 14; 28, 14), nach seiner Länge und Breite (13, 17), während die früheren Urkunden bestimmt die einzelnen Stämme als die früheren Besitzer des heiligen Landes nennen (48, 22 und besonders 15, 18 ff.). Ueberhaupt wird der Herrschaft Israels über andere Stämme und Nationen von dem Jehovisten nur in dem dichterischen Segen Isaaks (27, 29) gedacht; dagegen wiederholt der Jehovist mit Vorliebe den allgemeinen Gedanken, dafs mit Abraham (בְּךָ 12, 3 vgl. 18, 18) und mit seinem Samen (בְּךָ וּבְזַרְעֲךָ 28, 14) alle Geschlechter (מִשְׁפְּחֹת 12, 3; 28, 14) oder Völker (גּוֹיִם 18, 18) der Erde gesegnet werden sollen (נִבְרְכוּ 12, 3; 18, 18; 28, 14), und läfst gerade diese Verheifsung, sey es in der ihm eigenthümlichen Fassung, sey es in der seines nächsten Vorgängers (22, 18; 26, 4), recht geflissentlich jedem der drei Patriarchen zu Theil werden, dreimal dem Abraham selbst (12, 3; 18, 18; 22, 18), worauf sie 26, 4 auf Isaak, 28, 14 auf Jakob übergeleitet wird.

In der That ist auch dieser Gedanke in den Verheifsungen der jehovistischen Ergänzungen der wichtigste, sowohl an sich, als im Vergleich mit der elohistischen Grundschrift, welche ihn noch nicht hat; und die reinjehovistischen Stellen (12, 3; 18, 18; 28, 14), in welchen er enthalten ist, verbunden mit den verwandten der von dem Jehovisten benutzten älteren Urkunden (22, 18 und 26, 4 aus der zweiten, 48, 20 aus der ersten Urkunde),

machen um so mehr eine besondere Besprechung nöthig, als gerade sie Gegenstand der exegetischen Controvers geworden sind und diese Controvers nur auf dem Grunde gehöriger Unterscheidung der verschiedenen Verfasser, auf welche die jehovistischen Ergänzungen zurückzuführen sind, zu befriedigender Entscheidung geführt werden kann. Die Streitfrage ist: ob die in jenen Stellen ausgesprochene Beziehung zwischen Irsael und anderen Völkern nur eine ideale, oder auch eine reale ist; bestimmter: ob jene Stellen aussprechen, es werden alle Völker der Erde einen Segen, gleich dem Abraham und seinem Samen zu Theil gewordenen, sich nur wünschen, wofür das Hithpael (22, 18 und 26, 4, vgl. 48, 20) spricht, oder es werden an dem Segen Abrahams und seiner Nachkommenschaft wirklich alle Völker Antheil erhalten, was durch das Niphal (12, 3; 18, 18; 28, 14) nahe gelegt scheint.

Gehen wir von den drei zuletzt genannten reinjehovistischen Stellen aus, so ist bei ihnen die Voraussetzung unstreitig für die letztere Erklärung, und hätten sie allein vorgelegen, so würde man schwerlich anders übersetzt und erklärt haben, als: „*Es werden gesegnet werden mit dir*, oder *durch dich*, oder *in dir* (28, 14 setzt hinzu: *und mit deinem Samen*) *alle Geschlechter* (18, 18: *alle Völker*) *der Erde*, d. h. Abrahams und seiner Nachkommen Segen soll auf alle Völker übergehn: er soll nicht blofs das Vorbild eines gewünschten, sondern der Vermittler eines wirklich erlangten Segens werden. Jedenfalls hat diese Erklärung die Priorität für sich. Da dem späteren Judenthum die Vorstellung des von Israel aus mit dem Glauben an den wahren Gott über alle Völker sich verbreitenden Heiles geläufig war, so konnten die LXX schon das Niphal נברכו nicht anders als durch das Passiv ἐνευλογηθήσονται übersetzen. Denselben Sinn geben die Targumim wieder, deren אתברך zwar allein nichts entscheiden kann, da es sowohl reflexive als passive Bedeutung

hat, deren weitere Paraphrase aber keinen Zweifel darüber läfst, dafs sie jenen Sinn gleichfalls festhielten. Ja der reichere Inhalt dieses eine wirkliche Heilsmittheilung einschliefsenden Sinnes sprach so sehr an, dafs er unbedenklich auf die Stellen mit Hithpael, 22, 18 und 26, 4, ausgedehnt wurde, was um so eher geschehen konnte, da er in der ersten, die Segensverheifsung am vollständigsten ausführenden Stelle (12, 3) am nächsten lag und von dieser aus leicht auch für die folgenden mafsgebend wurde: die LXX und die Targumim geben das Hithpael jener Stellen, so gut, wie das Niphal der rein jehovistischen, durch das Passivum wieder. Diese Auffassung gieng dann, wie schon auf Sir. 44, 21, so auch auf das Neue Testament (Act. 3, 25; Gal. 3, 8. 14, vgl. Röm. 4, 13 ff.) und von da auf die christlichen Ausleger über. Zwar konnte bei dem Zurückgehen auf den Grundtext und gröfserer Rücksicht auf die Forderungen der Grammatik den Erklärern nicht entgehen, dafs man „dem Hithpael nicht die Bedeutung des Niphal aufdringen dürfe [15])“. Aber der Sache nach wurden doch die beiderseitigen Stellen auf dieselbe Weise erklärt, und zwar unter dem Einflusse von 12, 3; mochte man nun, wie es schon Flacius und neuerdings Hengstenberg in der 1. Auflage seiner Christologie gethan [16]), das Niphal als Bezeichnung der objectiven

---

[15]) Hengstenberg, Christologie. 2. Aufl. I, S. 52.

[16]) Flacius, Clavis u. *Benedicere* p. 74: „. . . ter repetita est promissio erga Abraham, quarto erga Isaacum et quinto ad Jacobum; priores duae et ultima sunt in Niphal seu passiva voce, ut recte vertatur *Benedicentur*; posteriores vero duae, tertia et quarta, in Hithpael seu reciproca voce, ut verti queat *Benedicent se*, id est beatus se esse agnoscent, ac gloriabuntur ob semen Abrahae. Priores ergo duae, et ultima sententiae, diserte loquuntur de passiva benedictione, quae continget gentibus ob Abrahamum et eius semen; posteriores vero de agnitione ac celebratione illius acceptae benedictionis aut promissae felicitatis.“ Hengstenberg a. a. O. I, S. 54 legt unter Beziehung auf Deut. 29, 19; Jes. 66, 16; Ps. 72, 17 dem Hithpael die Bedeutung bei: *sich für gesegnet halten, sich glücklich schätzen, sich Heil versprechen*

Segensverleihung, das Hithpael als Bezeichung der subjectiven Anerkennung und Werthschätzung dieses Segens auffassen, oder, wie Delitzsch und jetzt auch Hengstenberg thut [17]), ungekehrt im Hithpael gleichsam die Vorstufe des Niphal erkennen, den Ausdruck des Verlangens nach dem Segen, dessen wirkliche Verleihung das Niphal ausspricht.

Zur Unterstützung dieser Ansicht, welche die Stellen mit Hithpael nach denen mit Niphal erklärt, macht Hengstenberg [18]), ähnlich wie schon Flacius, darauf aufmerksam, „dafs das Hithpael zu beiden Seiten von dem Niphal umschlossen wird, dafs das letztere zu Anfang steht und zwar zwei Mal, und ebenso zu Ende". Da aber nicht das rein reflexive Hithpael zweideutig ist, sondern nur das Niphal, welches ebensowohl reflexive als passive Bedeutung haben kann, so war es offenbar sachgemäfser,

---

und bemerkt dann: „Nehmen wir diese Bedeutung auch hier an, so erklärt sich die abwechselnde Setzung von Niphal und Hithpael. Beide stimmen alsdann dem Sinne nach mit einander überein. „„Durch dich oder durch deine Nachkommenschaft werden sich die Völker für gesegnet halten"" ist s. v. a. „„sie werden dadurch gesegnet seyn."" Im Grunde stimmt auch Hofmann (Weifsagung und Erfüllung, I, S. 96 ff.) mit dieser Auffassung überein; denn wenn er auch mit Recht gegen jene Hengstenberg'sche Mifsdeutung des Hithpael sich erklärt, und bei seiner eignen Auslegung der fraglichen Stellen überhaupt nicht von denen mit Niphal, sondern von denen mit Hithpael ausgeht, so heifst es doch schliefslich: „. . . der Unterschied zwischen Nifal und Hithpael wird nur so weit greifen, dafs jenes heifst „„seinen Segen in etwas haben und finden"", dieses dagegen sich etwas als Segen zusprechen."

[17]) Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl. I, S. 52: „Das sich segnen bei (bei dem nämlich, dessen Segen man wünscht), ist die Vorstufe des gesegnet werden durch." Delitzsch, Genesis 1. Aufl. S. 261: „Das Niphal ist, sofern es nicht auch reflexiv gedacht ist, mehr als das Hithpael; dieses sagt nur, dafs alle Völker sich Antheil am Segen Abrahams wünschen, jenes, dafs sie den Segen Abrahams überkommen werden. Das Hithpael stellt Abraham auf eine Höhe, nach welcher hin sich das Heilsverlangen aller Völker richtet, das Niphal macht ihn direkter zum Heilsvermittler für alle."

[18]) Christologie, 2. Aufl. I, S. 52.

das Niphal nach dem Hithpael zu erklären, statt umgekehrt. Dieses Verfahren hat denn auch zuerst Jarchi eingeschlagen und gut begründet, wenn er zu ונברכו בך (12, 3) bemerkt: „Es gibt viele willkürliche Deutungen (אגדות), aber folgendes ist die buchstäbliche Auslegung (פשוט) der Stelle: Ein Mensch sagt zu seinem Sohne: „„Mögest du seyn wie Abraham!““ und dieſs gilt von allen Stellen der heiligen Schrift, in welchen ונברכו בך vorkommt; und der Beweis dafür liegt in folgender Stelle (1. Mos. 48, 20): „„In dir segne Israel, sprechend: Es stelle dich hin Gott wie Ephraim und wie Manasse [19])““. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs in dieser Erklärung eine polemische Beziehung auf die christliche Auslegung enthalten ist, welche in der fraglichen Stelle das durch Christus von Israel über alle Völker verbreitete Heil fand. Jedenfalls war christlichen Exegeten Jarchi's Erklärung lange Zeit als eine judaisierende verdächtig [20]), und erst Clericus [21]) wagte sie sich anzueignen. Dagegen ist sie in neuerer Zeit, wo die Exegese nicht mehr von einem Interesse für die traditionelle dogmatische Auffassung geleitet war, sondern zuweilen eher von einem entgegengesetzten, durch Vertreter wie Vogel, de Wette, Gesenius, welcher früher die

---

[19]) ונברכו בך׳ יש אגדות רבות וזהו פשוטו אדם אומר לבנו תהא כאברהם וכן כל ונברכו בך שבמקרא וזה מוכיח בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה.

[20]) Schon Münster und Vatblé bezeichnen sie als die Erklärung der *Hebraei*; bestimmter spricht Flacius, a. a. O. p. 75: „Impii blasphemique Judaei calumniantur illas promissiones, tanquam si loquantur non de causali, sed exemplari benedictione; seu non dicant, quod propter Christum eiusque meritum benedicentur homines, sed tantum, proposito exemplo Abrahami, sint sibi aliisque imprecaturi similem felicitatem, ac si dicerent: Utinam ita mihi, aut tibi Deus benefaxit, sicut Abrahamo eiusque posteris.“

[21]) „Tuo nomine exemplove prolato benedictiones apud plurimos orientis populos concipientur his aut similibus verbis: *benedicat tibi Deus, ut benedixit Abrahamo.*“

passivische Bedeutung des Niphal festgehalten hatte, Maurer, Ewald [22]) und Knobel zur eigentlich herrschenden geworden [23]). Und gewifs mit gutem Grunde; denn nicht blofs schien die Bedeutung des zweideutigen Niphal durch das Hithpael der Parallelstellen auf die authentischste und unzweifelhafteste Weise bestimmt zu seyn, sondern auch der Sinn, in welchem das Hithpael zu verstehen sey, erhielt durch die von Jarchi schon herbeigezogene Stelle 1. Mos. 48, 20 die willkommenste Erläuterung: es blieb kaum ein Zweifel, dafs auch das Niphal nur bedeuten könne: „*Es werden sich segnen mit dir alle Geschlechter der Erde*", d. h. sie werden sich einen Segen wünschen gleich dem dir zu Theil gewordenen, werden deinen Namen als Segensformel brauchen.

In der That würde diese Erklärung des Niphal durch das Hithpael der Parallelstellen und das Hithpael durch Verweisung auf 1. Mos. 48, 20 vollkommen entscheidend seyn, wenn die verschiedenen hier in Frage kommenden Stellen von einem und demselben Verfasser herrührten. Dieſs ist aber nicht der Fall, sondern die drei verschiedenen Ausdrucksweisen für das Verhältnifs Anderer zu dem den Erzvätern und ihrer Nachkommenschaft verheifsenen Segen gehören drei verschiedenen Verfassern an: das einfache בְּךָ יְבָרֵךְ יִשְׂרָאֵל (1. Mos. 48, 20) steht nur in der ersten Urkunde des Jehovisten; nur die zweite hat das Hithpael in der Formel וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ (1. Mos. 22, 18; 26, 4) und nur der Jehovist selbst das

---

[22]) Ausführl. Lehrb. §. 133, a.

[23]) Auch Tuch z. d. St., Stähelin, a. a. O. S. 11, Schumann, a. a. O. S. 8 ff. schliefsen sich dieser Erklärung hinsichtlich ihrer grammatischen und lexikalischen Begründung an; finden aber in dem Wunsche gesegnet zu seyn wie Abraham, auch bereits die Andeutung und die Grundlage des durch Abraham über alle Völker sich verbreitenden Segens; vgl. u. S. 216.

Niphal in der Formel נִבְרְכוּ בְךָ (וּבְזַרְעֲךָ) כֹּל מִשְׁפְּחוֹת (גּוֹיֵי) הָאָרֶץ (1. Mos. 12, 3; 18, 18; 28, 14). Durch dieses Verhältnifs wird einerseits die von uns festgehaltene Scheidung zwischen den drei Bestandtheilen der jehovistischen Ergänzung auf das überraschendste bestätigt, andererseits fällt nur aus dieser Scheidung auf den wahren Sinn der fraglichen Stellen das richtige und vollkommen befriedigende Licht. Fangen wir mit den reinjehovistischen Stellen, deren Sinn ja eigentlich allein streitig ist, an, so würde, wenn der Jehovist die reflexive Bedeutung *sich segnen* hätte ausdrücken wollen, es im höchsten Grade auffallend seyn, dafs er sich dazu nicht, wie sein Vorgänger, des Hithpael bedient, umsomehr, da für diese Bedeutung sonst überall im Alten Testamente das Hithpael steht (5. Mos. 29, 18; Jes. 65, 16; Jer. 4, 2; Ps. 72, 18), während das Niphal sich überhaupt eben nur in den angeführten drei jehovistischen Stellen findet [24]), und da bei dieser Conjugation die reflexive Bedeutung gerade die ältere, die passive die jüngere ist, so dafs der reflexive Gebrauch derselben nicht etwa aus dem veränderten Sprachgebrauche des späteren Schriftstellers erklärt werden kann. Dafs der Jehovist dem Hithpael seines Vorgängers das Niphal substituierte, erklärt sich unter diesen Umständen nur dann, wenn er nicht, wie dieser, die reflexive, sondern in der That die passive Bedeutung ausdrücken, also nicht blofs sagen wollte, dafs alle Völker *mit* Nennung von Abrahams Nachkommenschaft *sich segnen,*

[24]) Sonderbar nimmt es sich daher aus, wenn Hengstenberg (a. a. O. S. 52 f.) mit gewohnter Keckheit gegen die Erklärung des Niphals als Reflexivum bemerkt: „Allein diese Erklärung ist gegen den Sprachgebrauch, indem das Niphal nie etwas anderes heifst, als gesegnet werden." Der Sprachgebrauch kann ja aber nur aus den drei fraglichen Stellen eruiert werden, bei welchen es eben noch streitig ist, ob *sich segnen* oder *gesegnet werden* zu übersetzen ist. Ein classischeres Beispiel zur Erläuterung des horazischen: „Nil agit exemplum litem quod lite resolvit" möchte schwerlich aufzutreiben seyn.

d. h. einen Segen gleich dem ihren sich wünschen würden, sondern dafs sie *durch* Abraham und sein Geschlecht oder *in* Verbindung mit ihm *gesegnet werden*, an seinem Heil Antheil erhalten sollten. Dafür sprechen auch andere Abweichungen, wodurch die Fassung der dem Jehovisten selbst angehörenden Stellen von der Fassung der Parallelstellen aus der zweiten Urkunde sich unterscheidet. Charakteristisch ist schon, dafs, während die zweite Urkunde mit ihrem בְּזַרְעֲךָ (22, 18; 26, 4) nur auf die Nachkommenschaft Abrahams hinweist, deren Glück alle Völker der Erde sich wünschen würden, der Jehovist mit dem ihm eigenthümlichen בְּךָ auf die Erzväter selbst, entweder allein (12, 3; 18, 18, wo für בְּךָ in der 3. pers. בּוֹ steht), oder doch neben ihrer Nachkommenschaft (28, 14), und damit auf den von diesen gelegten Grund jenes Glückes zurückleitet, welcher in nichts Anderem gesucht werden kann, als in der ihnen geoffenbarten wahren Religion, und welcher zugleich die Vorbedingung der Theilnahme an jenem Glücke für Andere bleibt [25]). Noch bedeutsamer

---

[25]) Treffend Hengstenberg (a. a. O. S. 50): „Statt dafs es an den beiden ersteren Stellen [12, 3; 18, 18] heifst: durch dich, an den beiden letzteren [22, 18; 26, 4]: durch deinen Samen, heifst es hier [28, 14]: durch dich und deinen Samen. Dieſs weist darauf hin, dafs man das: durch dich, wo es allein steht, nicht ohne weiteres erklären darf: durch deine Nachkommenschaft. Nicht blofs Abrahams Nachkommenschaft, auch er selbst ist Organ des Segens über die Völker, als der Grundstein des grofsen Baues der Gemeinde Gottes.“ Gewagt scheint, nach dem Vorgange desselben Gelehrten (a. a. O. S. 43 f.) das מִשְׁפָּחוֹת, welches sich nur in den beiden reinjehovistischen Stellen 12, 3 und 28, 14 findet, gegenüber von גּוֹיִם, welches sonst vorkommt und namentlich in der zweiten Urkunde 22, 18 und 26, 4, in dem Sinne zu urgieren, dafs mit jenem Ausdrucke auf die Familieneinheit des ganzen Menschengeschlechtes und damit auf den universellen Endzweck der Heilsökonomie hingewiesen sey. Auch dafs nach 12, 2 Abraham selbst ein בְּרָכָה werden solle, bezeichnet ihn an sich nicht als die Ursache des über andere Völker sich verbreitenden Segens; Sach. 8, 13, wo der Ausdruck aufserdem noch vorkommt, bezeichnet

aber ist die Verheifsung, welche 12, 3 der Beziehung des Segens Abrahams auf andere Völker erläuternd vorangeht, auch 27, 29 in dem über Jakob ausgesprochenen väterlichen Segen bei dem Jehovisten wiederkehrt und überhaupt nur bei diesem sich findet: „*Ich will segnen die Segnenden dich und die Verwünschenden dich will ich verfluchen.*“ Hiermit ist nicht blofs eine Vergleichung des Glückes Anderer mit dem Abrahams ausgesprochen, sondern ein innerliches reales Verhältnifs zwischen anderen Menschen und Abraham: sie sollen ihn segnen, also in ein freundliches Verhältnifs zu ihm treten, und dafür soll ihnen wiederum Segen und Glück zu Theil werden [26]). Wenn sich nun an diesen Gedanken 12, 3 das Niphal וְנִבְרְכוּ בְךָ unmittelbar anschliefst, so liegt doch offenbar am nächsten, dieses passivisch davon zu verstehen, dafs durch Abraham oder in ihm auch Andere gesegnet werden sollen [27]).

---

er einen Segen, den man sich wünscht, im Sinne des הִתְבָּרֵךְ בְּ, und so erklärt es auch das Michlal Jophi zu 1. Mos. 12, 2; ein prägnanterer Sinn könnte ihm zu dieser Stelle erst nach Maſsgabe des folgenden נִבְרְכוּ beigelegt werden.

[26]) Diesen Punkt hat schon Flacius (a. a. O. S. 75) geltend gemacht: „Ipsemet Deus, cum primum hanc promissionem proponit, Gen. 12, explicat simul quomodo eam intelligat, nempe de efficaci benedictione, quam sit amicis aut adjunctis Abrahae impertiturus, inquiens v. 2. 3. *Eris benedictio*: et, *Benedicam benedicentibus tibi, et maledicam maledicentibus tibi; et benedicentur in te omnes familiae terrae.* Ubi diserte exponit Deus, Abrahamum fore efficacem causalemque benedictionem: quia semper sit omnibus ei benedicentibus amicis aut adjunctis, propter eum, seu propter eius semen, benedicturus. . . . Eodem etiam facit passiva vox נברכו: quae non potest de exemplari et verbali benedictione accipi, sed de reali ac efficaci tantum.“

[27]) Schon das Michlal Jophi zu 12, 3 vindiciert, im Gegensatze gegen Jarchi's Erklärung (s. o. Anm. 19), dem Niphal sehr bestimmt die passive Bedeutung, indem es dasselbe durch das Pual יְבוֹרְכוּ erläutert: וְנִבְרְכוּ בְךָ פירוש שאני אברכם ויבורכו בזכותך לא מסבתם ובלעז אי שיראן בינידי"ש פור טי ואין כן פירוש וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ וודו ההפרש שיש בין נפעל להתפעל ודוק. D. i. „der Sinn von וְנִבְרְכוּ בְךָ

Fassen wir die reinjehovistischen Stellen in dieser Weise auf, so ergibt sich in den Verheifsungen der drei verschiedenen Bestandtheile der jehovistischen Ergänzung eine Steigerung, wie sie ganz in der Art solcher aufeinanderfolgenden Darstellungen desselben Grundgedankens liegt. Am beschränktesten ist die Verheifsung der ersten Urkunde des Jehovisten (48, 20). Hier wird nur Ephraim und Manasse ein so grofses Glück verheifsen, *dafs mit ihm Israel segnen*, d. h. sprechen werde: „*Es mache dich Gott wie Ephraim und wie Manasse*!“ Der Gesichtskreis des Verfassers geht über Israel noch nicht hinaus und das Glück Ephraims und Manasses bildet nur das Ideal des Glückes, welches Israel wünscht. Einen Schritt weiter geht die zweite Urkunde. Indem sie an Abraham (22, 18) und an Isaak (26, 4) die Verheifsung ergehen läfst: „*Es werden sich segnen mit deinem Samen alle Völker der Erde*“, wird ihr das äufsere Glück von ganz Israel zum Vorbild des Glückes, welches alle Völker der Erde sich wünschen. Aber immer noch eben nur zum Vorbild. Erst der Jehovist geht auch darüber hinaus in der Aussicht auf ein innerliches Verhältnifs Anderer zu Israel, infolge dessen sie Israel selbst segnen und dafür von Gott wieder gesegnet werden. Und während in den Parallelstellen der zweiten Urkunde noch kein Anlafs vorhanden ist, an etwas anderes zu denken, als an das äufsere Glück Israels, an welchem die andern Völker einen Antheil zu erhalten wünschen; so ist dagegen ein Verhältnifs, wie es der Jehovist hiermit andeutet, bei der durch und durch religiösen Anschauungsweise des Israeliten gar nicht denkbar ohne ein

---

ist: „„Ich werde sie segnen und sie werden gesegnet werden durch dein Verdienst, nicht um ihretwillen““, in der Landessprache: „„*Ils seront benedics pour toi*““; nicht aber ist dieſs auch der Sinn von וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֶךָ, und das ist der wohlzubeachtende Unterschied, welcher zwischen dem Niphal und dem Hithpael besteht“; vgl. die noch ausführlichere Wiederholung dieser Bemerkung zu 22, 18.

inneres Interesse an der wahren Religion, welche das Volk Israel auszeichnete und von allen anderen Völkern wesentlich unterschied, und auch der über andere Völker sich verbreitende Segen kann ohne Theilnahme an jener nothwendigen Grundlage alles wahren Glückes nicht gedacht werden. Und wenn nun der Jehovist hinzufügt: „*Und es werden gesegnet werden mit dir alle Geschlechter der Erde,*“ so geschieht es im Hinblick auf eine künftige Zeit, in welcher alle Völker durch Theilnahme an der wahren Religion Israels auch Antheil erhalten werden an dem ihm verheifsenen Segen. Dieser Gedanke wurde gerade von den grofsen Propheten zur Zeit des Jehovisten zuerst mit voller Bestimmtheit und Klarheit ausgesprochen, und er kann hier um so weniger auffallen, als er auch sonst in der jehovistischen Ergänzung sich angedeutet findet [28]), wenn auch nur in allgemeinen Zügen, wie sie zu der Eigenthümlichkeit der patriarchalischen Zeit stimmen [29]). Grade in dieser Hindeutung auf einen von Israel über alle Völker der Erde sich verbreitenden geistigen Segen liegt das die reinjehovistischen Verheifsungen von denen der beiden nächsten Vorgänger des Ergänzers, wie von denen des Elohisten wesentlich Unterscheidende.

---

[28]) S. o. S. 178.

[29]) Wie beim Protevangelium (s. o. S. 167 f.), so haben ältere christliche Ausleger, vor allen die lutherischen, mit Berufung auf Gal. 3, 16 auch den 1. Mos. 22, 18; 26, 4; 28, 14 vorkommenden Singularis זַרְעֲךָ geradezu auf Christus bezogen, während die neueren Vertreter der traditionellen Auslegung sich begnügen auf die providentielle Absicht in der Wahl eines Ausdrucks hinzuweisen, „der neben der weiteren Auffassung, wie sie den Patriarchen am nächsten lag, auch die engere Auffassung zuliefs, wie sie durch die Erfüllung bestätigt wurde“; vgl. z. B. Hengstenberg, a. a. O. S. 50 f. und Delitzsch z. 1. Mos. 12, 3. An den Einfall Bertholdt's (de ortu theol. vett. Hebr. p. 102), dafs unter כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה nur die Völkerschaften Kanaans zu verstehen seyen, genügt, als an eine rationalistische Curiosität zu erinnern.

Hiernach bleibt für die reinjehovistischen Stellen 1. Mos. 12, 3; 18, 18 und 28, 14 die Bemerkung Tuch's in ihrem Rechte, „der Blick des Erzählers erhebe sich damit zu der Hoffnung, dafs einst die Völker der Erde an Israels Heil sollen Theil nehmen" vermöge „einer Vereinigung aller Völker auf Zion in der wahren Erkenntnifs Gottes"; nur hätte er sich nicht, ebenso wie Stähelin und Schumann [30]), die Gewinnung dieses Sinnes dadurch erschweren sollen, dafs er das Niphal der reinjehovistischen Stellen nach dem Hithpael der Parallelstellen deutete. Es darf durch eine solche Deutung der Sinn jener Stellen eben so wenig abgeschwächt werden, als man berechtigt ist, den Stellen mit Hithpael „die Bedeutung des Niphal aufzudrängen" und ihnen damit eine Prägnanz beizulegen, welche sie in Wirklichkeit noch nicht haben.

c) *Der Segen Jakobs.*

Als den Segen Jakobs hat man sich gewöhnt, den Abschnitt 1. Mos. 49, 1—27 zu bezeichnen [1]). Es

---

[30]) Dieselbe Ansicht vertritt Granfelt, promissio Dei Abrahamo data (Gen. c. XII, v. 3) e textu explicata et ad historiam Israeliticam relata. Helsingforsiae. 1849, in welcher Abhandlung die linguistische Seite der Frage sonst gründlich erörtert ist.

[1]) Die sehr reiche Literatur s. bei Justi, Nationalgesänge der Hebräer, II, S. 14—22; Tuch, Genesis, S. 561 f.; Knobel, Genesis, 2. Aufl. S. 356. Abgesehen von der Behandlung des Abschnittes in den Commentaren von Vater, Rosenmüller, v. Bohlen, Tuch, Knobel (2. Aufl. 1860) und Delitzsch (3. Aufl. 1860), in den Geschichtswerken von Hefs (Geschichte der Patriarchen II, 4. Buch, 2. Kap.), von J. L. W. Scherer (Geschichte der Israeliten, I, S. 167—183), von Ewald (2. Aufl. I, S. 91—95, vgl. Jahrbb. II, 49 ff.) und von Kurtz (I, §. 55), in Herder's Briefen das Studium der Theologie betreffend (5. und 6. Brief), in seiner Schrift vom Geist der Ebräischen Poesie (Sämmtl. Werke. Zur Rel. u. Theol. Stuttg. u. Tüb. 1827, III, S. 67 ff.) und in E. Meier's Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer (Leipzig. 1856, S. 109—113), sind folgende monographische Bearbeitungen des Segens Jakobs hervorzuheben: H. Venema, dissertt. selectae ad sacr. script. V. T. Leovard. 1750. I, p. 2. — W. A. Teller,

enthält dieser Abschnitt, wie er jetzt im Zusammenhange der Genesis steht, die Abschiedsworte, welche Jakob auf seinem Todesbette an seine verschiedenen Söhne richtet und nach welchen er jedem einzelnen von diesen seinen Segen ertheilt (49, 28) und dann verscheidet (49, 33). Der Name eines *Segens* ist auf jenen Abschnitt aus der Ueberschrift des nach Anlafs, Form und Inhalt verwandten, 5. Mos. 33, 1—29, übertragen worden [2]), die hier vorkommenden Abschiedsworte Mose's werden auch mit Recht

---

Uebersetzung des Segens Jakobs und Mosis, ingleichen des Liedes der Israeliten und der Debora, mit beigefügten Anmerkungen. Halle u. Helmst. 1766; ders., Notae criticae et exegeticae in Geneseos cap. 49, Exod. 15, Deut. 32. Halae et Helmst. 1766. — Schulz, Weifsagung des sterbenden Jakobs (in dess. Proben morgenl. Poesien, 1. St. Leipzig. 1770). — G. Chr. Knapp, Disp. ad vaticinium Jacobi Gen. 49, 1—27. Halae 1774. — G. A. Horrer, Jakobs Vorherverkündigung (in dess. Nationalgesängen der Isr. S. 1 ff. Leipzig. 1780). — J. H. Hasse, Magazin für biblisch orientalische Literatur und gesammte Philologie. I, 1. St. S. 5 ff. — C. Aurivillius, Oratio morientis Jacobi (in dess. dissertatt. ad sacras literas et philologiam orientalem pertinentes ed. Michaelis. Goetting. 1790, Nr. 8 u. 9; nur v. 1—10 sind commentiert). — J. H. Heinrichs, De auctore atque aetate cap. Gen. 49. Goetting. 1790. — J. E. Chr. Schmidt, Eins der ältesten und schönsten Idyllen des Morgenlandes. Giefsen. 1793. — J. Th. Plüschke, Oratio Jacobi morientis ad filios duodecim. Diss. crit. et exeg. Lips. 1805. — Chr. G. Möfsler, Vaticinium Jacobi Gen. 49 hist. philol. exeg. crit. consideratum. Viteb. 1808 (erstreckt sich nur über v. 1—12). — J. Chr. Friedrich, Der Segen Jakobs, eine Weifsagung des Propheten Nathan. Parallele desselben mit der beim Virgil. Breslau 1811. — K. J. Fischer, Diss. inaug. de benedictione filiorum Israelis Gen. XLIX. Wirceb. 1814. — K. W. Justi, Nationalgesänge der Hebräer, II, S. 1—94. — J. Stähelin, Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium Gen. 49. Basil. 1827. — L. Diestel, Der Segen Jakobs historisch erklärt. Braunschw. 1853. — J. P. N. Land, Disp. de carmine Jacobi Gen. 49. Lugd. 1858. — Auf die Uebersetzung der Sept. beziehen sich Grabe's Amerkungen über 1. Mos. 49 in Eichhorn's Repert. Th. IV; ebendas. Th. XVI theilt Schnurrer Proben eines samaritanisch-arabischen Commentars mit.

[2]) 5. Mos. 33, 1: וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ׃

als ein Segen bezeichnet. Dagegen pafst dieser Name nicht auf Jakobs Abschiedsworte, indem diese nicht gerade Segen verkünden wollen, sondern, wie auch die Ueberschrift sagt, überhaupt nur „was den Söhnen begegnen werde in der Folgezeit", also eine Weifsagung, oder besser Vorhersagung Jakobs über das künftige Schicksal seiner Söhne sind. In der That wird diesen grofsentheils geradezu Fluch und Unheil (v. 3 u. 4, v. 5—7), oder doch Indifferentes angekündigt. Nur was Juda (v. 8—12) und Joseph (v. 22—26) verkündet wird, ist im vollen Sinne eine Segensverheifsung, und in Bezug auf diese beiden Aussprüche, von welchen uns hier nur der Ausspruch über Juda interessiert, bleibt die althergebrachte Benennung des *Segens Jakobs* in ihrem Recht.

Dafs nun dieser sogenannte Segen Jakobs weder dem Elohisten, noch dem Jehovisten angehört, kann wohl jetzt als allgemein anerkannt angesehen werden. Es wird dieses durch eine ganze Reihe von Ausdrücken, zum Theil für ganz geläufige Begriffe, bewiesen, welche nicht blofs in der Grundschrift des Pentateuch und deren Ergänzungen sich nicht weiter finden, sondern überhaupt im Alten Testamente entweder gar nicht mehr vorkommen, wie פַּחַז v. 4, מְכֵרָה v. 5, סוּת v. 11, חַכְלִילִי v. 12, שְׁפִיפֹן v. 17, שֶׁפֶר v. 21, oder äufserst selten, wie וְקָהָה v. 12 (nur noch Sprüchw. 30, 17), פָּזַז v. 24 (nur noch 2. Sam. 6, 16 im Part. Piel מְפַזֵּז), oder in ungewöhnlicher Bedeutung, wie הוֹתִיר v. 4, פֹּרָת v. 22, und welche darum zugleich die absolute Eigenthümlichkeit dieses merkwürdigen Abschnittes constatieren. Nachdem ihn früher Gramberg, Stähelin, de Wette, Bleek für elohistisch, Astruc und Eichhorn für jehovistisch gehalten, hat daher jetzt Ewald nebst Tuch und Lengerke, obgleich sie ihn als von dem Elohisten aufgenommen ansehen, es doch aufgegeben, ihn als ein Werk des Verfassers der Grundschrift festzuhalten, ebenso wie Knobel ihn als von dem Ergänzer zwar aufgenommen, nicht aber als von ihm ver-

faſst ansieht. Die Frage nach der Herkunft des Segens bleibt also vorerst eine offene. Der traditionellen Auffassung, für welche der Buchstaben der alttestamentlichen Ueberlieferung absolut bindend ist, darf es nicht zweifelhaft seyn, daſs jener Abschnitt von Jakob selbst herrühre. Sie muſs in ihren gegenwärtigen Vertretern, wie Hengstenberg, Hofmann, Diestel, Delitzsch, fortfahren, dieses von vornherein feststehende Resultat mit dem Scheine wissenschaftlicher Begründung zu umgeben, und da sie nicht auf wissenschaftlichem Grunde, sondern auf einer dogmatischen Voraussetzung ruht, so war es ein durchaus unfruchtbares Bemühen, ihr die Unwahrscheinlichkeit, daſs ein sterbender Greis zu einer so schwungvollen Prophetie sich sollte erhoben, daſs er die Verhältnisse einer fernen Zukunft so genau und doch wieder nicht über eine bestimmte Zeitgränze hinaus sollte vorausgesagt haben, und andere Gründe entgegen zu halten, von welchen der schlagendste der seyn dürfte, daſs es schwer begreiflich ist, wie das israelitische Volk in der ägyptischen Knechtschaft, in welcher es fast die Erinnerung an die Grundwahrheiten der urväterlichen Religion verloren hatte, die einzelnen Worte des Segens Jakobs im Gedächtnisse sollte bewahrt haben. Die wissenschaftliche Auffassung, welche eben dadurch zu einer wissenschaftlichen wird, daſs sie auch auf die Geschichte des alttestamentlichen Volkes die allgemeinen Gesetze geschichtlichen Werdens anwendet und was dieses Volk vor allen andern auszeichnet, vielmehr in dem mit seiner äuſseren Geschichte zugleich sich entfaltenden eigenthümlichen religiösen Inhalte findet, und welche insbesondere die mit diesem eigenthümlichen religiösen Inhalte zusammenhängende Weiſsagung auf das Gebiet des inneren religiösen Lebens bezieht [3]) und sie nicht zu einer Vorhersagung einzelner zufälliger äuſserer Ereignisse

---

[3]) S. o. S. 24.

herabsetzt, — diese Auffassung hält sich für berechtigt, auch die alttestamentlichen Schriften als unter dem Einflusse der jedesmaligen Zeitverhältnisse entstanden zu betrachten, und folgerecht von den deutlichen Spuren dieses Einflusses auf die Entstehungszeit jener Schriften zu schliefsen, in unserem Falle also von den im Segen Jakobs vorliegenden deutlichen Beziehungen auf bestimmte geschichtliche Ereignisse darauf, dafs er mindestens nicht vor jenen Ereignissen entstanden seyn kann. Von diesem Standpunkte aus konnten denn nur noch einige den Uebergang von der traditionellen zur wissenschaftlichen Auffassung bezeichnende Gelehrte, wie J. D. Michaelis, Herder, Knapp, Rosenmüller u. A., den Versuch machen, unseren Abschnitt dem Patriarchen selbst zu vindicieren. Je mehr die Vertreter der geschichtlichen Auffassung sich ihrer Aufgabe bewufst wurden, was mit voller Klarheit zuerst bei Heinrichs der Fall war, dessen gründliche Abhandlung für die Untersuchung über Verfasser und Alter des Segens Jakobs von epochemachender Bedeutung gewesen ist, desto gewisser mufste ihnen die Unmöglichkeit werden, ihn auf Jakob selbst zurückzuführen. Auch der von Hasse und Scherer gemachte Versuch, das Stück wenigstens als ein, etwa von Mose selbst „in Jakobs Geiste gedichtetes", Product der mosaischen Zeit darzustellen, konnte sich nicht halten, da es die deutlichsten Beziehungen auf die Wohnsitze enthält, welche die einzelnen Stämme nach Josua's Vertheilung einnahmen und zwar unter dem Einflusse ganz bestimmter von Mose keineswegs vorauszusehender geschichtlicher Ereignisse. Und auch über Josua's Zeit sah man sich nothwendig herabgeführt, da einzelne Züge der Prophetie unverkennbar auf die eigenthümlichen Zustände und auf besondere Ereignisse der Richterperiode sich beziehen. Dahin gehört vor Allem die Art, wie v. 7 die Zerstreuung der eines zusammenhängenden Stammessitzes entbehrenden Leviten unter die übrigen Stämme als strafender Fluch dargestellt wird.

Dieſs stimmt weder zu der Absicht, welche dem mosaischen Gesetze über die Levitenstädte zu Grunde liegt (4. Mos. 35), noch zu der ehrenvollen Stellung, welche der Stamm schon unter David (1. Chron. 23—26) wirklich erhielt; wohl aber erklärt es sich aus den Zuständen der Richterperiode, in welcher die Leviten ohne feste Stätte das Land durchzogen und um des täglichen Brodes willen bei Einzelnen in Dienst traten und selbst götzendienerische Culte unterstützen mufsten (Richt. 17, 7—12; 18, 4. 19. 20. 30). In dieselben Zeitverhältnisse führt auf der anderen Seite die ausgezeichnete Stellung, welche v. 22—27 Joseph, als dem Ahnherrn der Stämme Ephraim und Manasse, eingeräumt wird. Diese mächtigen Stämme hatten unter Josua einen der gesegnetsten Striche Kanaans in Besitz genommen (v. 26); der Kriegstüchtigkeit Ephraims und der schützenden Oertlichkeit seines gebirgigen Gebietes war das Nationalheiligthum anvertraut, zu dessen Sitze Silo, im Stammgebiete Ephraims, erkoren worden war (Jos. 18, 1); welche Rücksicht von Seiten der übrigen in Anspruch zu nehmen, dieser Stamm durch seine Bedeutung sich für berechtigt hielt, geht aus Erzählungen wie Richt. 8, 1 ff. 12, 1 ff. hervor, ja in ihm konnte von Abimelech der erste, aber freilich verunglückte Versuch zur Gründung eines erblichen Königthumes gemacht werden (Richt. 9); aus der hervorragenden Stellung des Stammes und seinen darauf gegründeten Ansprüchen erklären sich aber auch die Anfeindungen der Bruderstämme, deren er sich zu erwehren hatte, so wie anderntheils die westjordanischen Manassiten unter Gideons heldenmüthiger Führung die eindringenden Midianiter, Amalekiter und andere östliche Völker zurückwiesen, gegen welche auch die ostjordanische Hälfte des Stammes als streitbare Männer (בְּנֵי חַיִל, 1. Chr. 5, 18) sich bewährten (vgl. 1. Mos. 49, 23 u. 24 einerseits mit Richt. 6 u. 7, besonders 6, 35 und 7, 23; andererseits mit 1. Chr. 5, 18 ff.). Mit Tuch an den besonderen Vorzug zu denken, welcher dem Stamme Ephraim durch

den Ephraimiten Samuel zu Theil wurde, der das gesunkene und zerrissene Israel mit kräftiger Hand endlich wieder hob und verband, ist nicht nöthig: der Ausspruch Jakobs über Joseph erklärt sich vollkommen aus den angeführten Verhältnissen der Richterzeit. In diese Zeit führen denn auch deutliche Beziehungen auf einzelne, ganz bestimmte Ereignisse. So deutet der Ausspruch über Dan auf die Selbständigkeit hin, zu welcher dieser kleine Stamm durch Simsons Heldenthaten zu Ende der Richterzeit sich emporschwang, so wie auf seine hinterlistige Eroberung der Stadt Lais (vgl. 1. Mos. 49, 16 u. 17 mit Richt. c. 13 bis 16 und 18, 27). Auch Gad wird wegen seiner Streitbarkeit gepriefsen und zwar wegen der Siege unter Jephthah, an welchen zwar auch die beiden andern ostjordanischen Stämme Antheil hatten, um deren willen aber doch die Gaditen besonders gerühmt werden konnten, die auch sonst vor ihren Nachbarstämmen als streitbare Männer ausgezeichnet werden (vgl. v. 19 mit Richt. 11 und 5. Mos. 33, 20; 1. Chr. 5, 18 ff. [4]); 12, 8. 21). Wenn ferner Naphthali (v. 21) eine schlanke, oder eine flüchtige Hindin genannt und wegen der anmuthigen Worte gerühmt wird, die er von sich giebt, so findet dieſs seine befriedigende Erklärung durch Beziehung auf den Sieg, welchen Barak mit Debora in stürmender Schnelligkeit über die Kanaaniter erfocht (Richt. 4, besonders v. 14—16, auch 5, 14. 15. 22), und welchen Debora in ihrem gewaltigen Siegesliede (Richt. 5) verherrlichte. Und nicht minder deutlich weist die kühne Wildheit Benjamins, deren v. 27 gedenkt, auf die Richt. 19—21 berichteten Ereignisse hin. Da nun zudem der Segen Jakobs durch einzelne Züge, wie durch Gang und

---

[4]) Ob der hier erwähnte Kriegszug der ostjordanischen Stämme im Zusammenhange steht mit dem nach v. 10 zur Zeit Sauls vom Stamme Ruben unternommenen, ist an sich ungewifs; wenn es aber auch gewifs wäre, so wäre es doch unnöthig, zur Erklärung des Ausspruches über Gad bis auf jenes Factum herunterzugehen.

Haltung im Ganzen vielfach an das unzweifelhaft ächte Lied der Debora erinnert [5]), und wie dieses den Eindruck macht, als ob seine Aussprüche nur der Reflex lebendig angeschauter Gegenwart seyen : so führte Alles darauf hin, ihn mit Ewald für ein Erzeugnifs der späteren Richterzeit zu halten, höchstens ihn mit Tuch [6]) auf Grund von v. 21—26 in die Zeit des Ephraimiten Samuel herabzurücken. Auch sind die Gelehrten, welche wie Heinrichs, Friedrich, Werliin [7]), v. Bohlen, Schumann und neuerdings Knobel, die Prophetie in die davidische Zeit herabrücken zu müssen glaubten [8]), dazu lediglich durch den Ausspruch über Juda (v. 8—12) bestimmt worden, welcher eine zu bestimmte Beziehung auf die bei diesem Stamme bereits befindliche Königswürde zu enthalten schien. In der That müfsten die in dieser Stelle enthaltenen Gründe für eine spätere Abfassung von durchaus zwingender Natur seyn, um die in den übrigen Aussprüchen und in dem Gesammtcharakter der Prophetie liegenden Gründe zu überwiegen, welche, wie namentlich Knobel ausdrücklich anerkennt, über die Richterzeit nicht herunter-

---

[5]) Das Urtheil, welches Meier (Geschichte der poet. Nationallit. der Hebr., S. 109) über den Segen Jakobs fällt : „Es ist kein Product lebendiger Volksdichtung, kein Erguſs höherer prophetischer Begeisterung, sondern mehr ein verständiges, künstliches und gelehrtes Machwerk, das als solches uns kalt läfst", steht meines Wissens allein und wird schwerlich viel Zustimmung finden.

[6]) Auch Meier, a. a. O.

[7]) De laudibus Judae Gen. 49, 8—12 celebratis. Havniae. 1838, p. VIII.

[8]) Die von Gesenius (de pentateucho Samarit. p. 6) ausgesprochene Ansicht, daſs der Segen Jakobs der Zeit der Trennung des Reiches angehöre, hat Alles gegen sich. Insbesondere war damals, gegen v. 10, wenigstens ein Theil der Herrschaft von Juda gewichen und die Mehrzahl der Stämme hatte ihm den früheren Gehorsam versagt, und es war in jener Zeit am wenigsten eine Veranlassung, Juda und Ephraim mit gleich vertheiltem Ruhme so friedlich neben einander zu stellen, wie es hier geschieht.

führen. Ich mufs bekennen, dafs ich jenen Gründen diese zwingende Kraft nicht zugestehen kann. Da es sehr zweifelhaft ist, ob der am Schlusse des 10. v. Juda verheifsene *Gehorsam der Völker* sich nicht vielmehr einfach auf die Unterordnung der israelitischen *Stämme* unter den mächtigsten Bruderstamm bezieht, so bliebe als Hindeutung auf die bereits vorhandene Königsmacht Juda's nur die Verheifsung des 8. v. übrig: „*Es sollen sich beugen Dir die Söhne deines Vaters*" und nur das erste Glied des 10. Verses: „*Nicht weicht das Scepter* (שֵׁבֶט) *von Juda und der Befehlshaberstab* (מְחֹקֵק) *weg zwischen seinen Füfsen*," welche Ausdrücke man nicht glaubt blofs auf die sogenannte Hegemonie der Stammes Juda beziehen zu können, wonach er in der Wüste an der Spitze des Volkes einherzog und in Kriegszeiten den Kampf Israels gegen die Feinde zu eröffnen hatte (4. Mos. 2, 3—9; 10, 14; Richt. 1, 2 ff.; 20, 18), sondern nur auf das Königthum des Judäers David [9]). Allein מְחֹקֵק steht 4. Mos. 21, 18, in der einzigen Stelle worin es noch vollkommen unzweifelhaft in der Bedeutung *Befehlshaberstab* vorkommt, eben nicht von dem königlichen Scepter, sondern nur von dem Führerstab der Stammeshäupter, und dieser Sinn ist auch Ps. 60, 9 (108, 9), wo מְחֹקֵק wenigstens höchst wahrscheinlich in jener Bedeutung vorkommt, der passendste; und in demselben Sinne steht auch שֵׁבֶט im 14. v. des Deboraliedes, welcher zu 1. Mos. 49, 10 eine sehr beachtenswerthe Parallelstelle bildet. Diese Art des Ausdrucks hindert also in keiner Weise, die Stelle nicht von dem Königthum, sondern nur von der Führerschaft des Stammes Juda zu verstehen. Als eine solche Führerschaft aber den Vortritt des mächtigen Stammes auf dem Zuge und im Kampfe darzustellen, und das Verhältnifs der übrigen Stämme zu ihm als ein Sichbeugen und Unterordnen, war doch gewifs nicht zu kühn, zumal wenn,

[9]) Vgl. besonders Knobel, a. a. O. S. 255.

wofür Alles spricht, der Verfasser der Prophetie selbst dem Stamme Juda angehörte [10]). Eine Hindeutung auf die bereits bestehende mächtige davidische Herrschaft läfst bestimmtere und glänzendere Ausdrücke erwarten, wie ja auch der Elohist sich nicht gescheut hat, die *Könige*, welche von Abraham ausgehen würden, bestimmt zu nennen (17, 6; 35, 11). Zudem findet sich in dem Ausspruch über Benjamin (v. 27) nicht die geringste Beziehung darauf, dafs das Königthum unter Saul auch bei diesem Stamme gewesen war, und überhaupt legt die Vereinzelung und Selbständigkeit, in welcher die verschiedenen Stämme aufgeführt werden, keineswegs den Gedanken an eine die Einzelen zur nationalen Einheit concentrierenden Königsherrschaft nahe. Wenn also die unläugbar mehrdeutigen Ausdrücke des Ausspruches über Juda die Möglichkeit lassen, ihn nicht auf das davidische Königthum zu beziehen, sondern nur auf die hervorragende Stellung, welche der Stamm Juda in der Richterperiode bereits einnahm; so wird diese Möglichkeit zur Nothwendigkeit durch die Umgebung, in welcher jener Ausspruch steht, indem er nur bei dieser Auffassung in das Gesammtbild der Zustände Israels, welches der Segen Jakobs uns vorhält, auf eine befriedigende Weise sich fügt.

Steht es fest, dafs der Segen Jakobs weder von dem Elohisten, noch von dem Jehovisten herrührt, so ist die Frage, durch welchen von beiden er aufgenommen worden ist, von geringerem Belang. Für den Elohisten haben sich, abgesehen von denjenigen, welche unsere Prophetie geradezu als Werk des Elohisten ansehen, Tuch, Ewald und v. Lengerke erklärt [11]). Es spricht für diese

---

[10]) Vgl. Bleek, obss. p. 16. — Dafs in den מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ Asser's v. 20 מֶלֶךְ nur allgemeine Angabe einer Eigenschaft ist, und keinen Schlufs auf das Vorhandenseyn des israelitischen Königthums erlaubt, bedarf keines Beweises.

[11]) Tuch, S. 558; Ewald, a. a. O. I, S. 524; v. Lengerke, Kanaan, I, S. LXXXV.

Ansicht, dafs die Unthaten, um deren willen Simeon und Levi und dann Ruben in den auf sie sich beziehenden Aussprüchen Jakobs so scharfe Rüge trifft, gerade in Abschnitten der elohistischen Grundschrift berichtet werden (vgl. v. 5—7 mit 1. Mos. 34, 25 f.; v. 3 und 4 mit 35, 22 ff.), auch kann das וְאֵל שַׁדַּי hierher gezogen werden, welches v. 25 höchst wahrscheinlich für וְאֵת שַׁדַּי zu lesen ist [12]), und zudem reiht sich unmittelbar an den Segen Jakobs ein unzweifelhaft elohistischer Abschnitt an (v. 28, b bis 33), welchem wieder der nöthige Eingang fehlen würde, wenn nicht auch v. 1, a elohistisch wäre, so dafs also das alte Stück in der That in ein elohistisches eingereiht erscheint; dabei könnte das יהוה im 18. v. mit Tuch, als dem alten Gedichte angehörend, auch bei dem Elohisten gerechtfertigt werden, wenn man es nicht mit Vater, Maurer, v. Bohlen u. A. als späteres jehovistisches Einschiebsel ansehen will. Dagegen spricht für den Jehovisten, abgesehen von diesem Gottesnamen im 18. v., am stärksten der Umstand, dafs die Aufnahme älterer Dichtungen auch sonst bei ihm vorkommt (z. B. 1. Mos. 4, 23 u. 24; 4. Mos. 21, 17 u. 18; 27—30), nicht aber bei dem Elohisten; aufserdem hat wenigstens auf die Gewaltthat Simeon's und Levi's doch auch er in seiner Geschichtserzählung (1. Mos. 24, 27—31) Rücksicht genommen, ja man könnte darin, dafs er in seiner dortigen Ergänzung auch des geraubten Viehes gedenkt, während der Elohist nur von der Ermordung der Männer redet, gerade den Einfluss der Art und Weise erkennen, wie im Segen Jakobs (v. 6) des Frevels der beiden grausamen Brüder gedacht wird, und auch die ganz abgerifsne Notiz über Rubens Blutschande (35, 22) könnte von ihm auf Anlafs ihrer Erwähnung im Segen Jakobs (v. 4) in die elohistische Erzählung eingeschoben seyn. Zur Einfügung der Dichtung aber bot sich ihm keine passendere Stelle, als die unmittelbar vor dem Abschiedssegen des ster-

[12]) S. o. S. 147, Anm. 25.

benden Patriarchen, wie ihn der Elohist berichtet. Diese Stelle wurde nicht blofs durch den zusammenfassenden Inhalt der Prophetie empfohlen, wodurch sie an sich zu einem abschliefsenden Abschnitte besonders sich eignete, sondern auch durch den Glauben des Alterthums an die prophetische Erleuchtung Sterbender [13]), und durch den Vorgang der von dem Jehovisten benutzten ersten Urkunde, welche ihre Verheifsungen mit den Segenssprüchen Sterbender zu verknüpfen liebte [14]). Unter diesen Umständen dürfte das Uebergewicht der Gründe der von Knobel vertretenen Ansicht sich zuneigen, wonach der Segen Jakobs von dem Jehovisten aufgenommen worden ist, und zwar aus dessen zweiter Urkunde.

Der zwar nicht für die authentische biblische Geschichte der Weifsagung, wohl aber für die jüdische und christliche Ansicht von dieser so wichtig gewordene und darum so viel besprochene [15]) Ausspruch über Juda (v. 8—12) heifst nun :

---

[13]) Knobel, S. 352.

[14]) Vgl. 1. Mos. 48, 15 ff.; 50, 24 u. o. S. 193.

[15]) Aufser der Anm. [1]) angegebenen auf den Segen Jakobs in seiner Gesammtheit sich beziehenden Literatur sind hier als besondere Behandlungen des Ausspruches über Juda noch nachzutragen : P. Galatinus, de arcanis catholicae fidei, lib. IV, c. 4—8. — Luther in der Schrift : Von den Juden und ihren Lügen, 1543. Jen. Ausg. VIII, fol. 63—67. — Chr. Helwig in den Dispp. Giessens. tom. IV. Giesae 1616, p. 298—314. — P. Haberkorn ebendas. tom. IX. Giess. 1671, De sceptro Judae ablato, p. 1059—1129. — Alting, De Schilo. Franeck. 1660. — G. E. Edzard, Jacobi patriarchae de Schilo vaticinium. Lond. 1698. — J. Vorst, De sceptro et magistratu non recessuris a Juda, und J. Ch. Wagenseil, De loco Genes. XLIX, 10, beide in den opusc. ad hist. et philolog. sacram spectantibus, fasc. IV, p. 21 ff.; p. 205 ff. — A. Pfeiffer, Dubia vexata. Ed. V. Lips. 1713, p. 202—210 und ebendas. in der Exercitatio de Schiloh, filio Jehudae, p. 1081—1113. — C. Vitringa, Obss. sacr. lib. IV, c. 5, p. 901 ff. — S. Deyling, Obss. sacr. VIII, p. 79 ff. — G. Zirkel, Diss. super benedictione Judae Gen. 49, 8—12 insigni de Messia oraculo. Wirceb. 1786. — J. M. Kern, Erklärung der Weifsagung Jakobs, 1. Mos. 49, 10—12 von Christo Jesu. Gött. 1786. — Aus neuerer Zeit ist hervorzuheben die

8. *Juda, du — es preisen dich deine Brüder :*
Deine Hand am Nacken deiner Feinde,
Es beugen sich dir die Söhne deines Vaters.
9. *Ein junger Löwe ist Juda :*
Vom Raube, mein Sohn, stiegst du auf,
Er beugt sich nieder und liegt da wie ein Löwe und wie eine Löwin ;
Wer regt ihn auf?
10. *Nicht weicht das Scepter von Juda*
Und der Befehlshaberstab weg zwischen seinen Füfsen,
So lange er kommt nach Silo,
Und ihm ist der Gehorsam der Stämme.
11. *Der da bindet an den Weinstock seinen Esel*
Und an die Edelrebe das Füllen seiner Eselin ;
Wäscht in Wein sein Kleid
Und in Traubenblut seine Hülle ;
12. *Dunkel an Augen von Wein*
Und weifs an Zähnen von Milch.

Der sehr klar vorliegende stätige Gedankenfortschritt in dieser Stelle ist der, dafs, nachdem im ersten Gliede des 8. v. in einem an die etymologische Bedeutung des Namens Juda anknüpfenden Wortspiele (vgl. 1. Mos. 29, 35) des Preises gedacht ist, welcher Juda von seinen Brüdern zu Theil wird, im zweiten Gliede als Grund dieses Preises die Streitbarkeit des Stammes hervorgehoben wird, als deren Folge das dritte Glied die ausgezeichnete Stellung

---

sehr wackere Schrift von Chr. Werliin : De laudibus Judae Gen. 49, 8—12 celebratis. Havniae 1838, und L. Reinke's fleifsige Zusammenstellung : die Weifsagung Jakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen grofsen Nachkommen Schilo. 1. Mos. 49, 8—12. Münster 1849; dazu Ewald's Anzeige in den Jahrbb. II, S. 49 ff. — Aufserdem : Ch. A. Crusius, Hypomn. theol. proph. II. Lips. 1771, p. 16—38. — Hengstenberg, Christologie, I, S. 59—77; 2. Aufl. I, S. 54—104. — Hofmann, Weifsagung und Erfüllung I, S. 112 ff. — Weitere Literaturangaben bei Pfeiffer, a. a. O.; Buddeus, Hist. eccl. V. T. I, p. 284 f.; Justi, a. a. O.; Tuch, S. 579 f. und besonders bei Reinke.

nennt, welche er unter den Bruderstämmen einnimmt, und welche von diesen selbst anerkannt wird. Was diese beiden Glieder kurz andeuten, führen die beiden folgenden Verse weiter aus. Im 9. v. schildert der Dichter die unnahbare Streitbarkeit Juda's unter dem Bilde vom Löwen, welches ihm bereits v. 8, b vorschwebte [16]). Dort hatte er das seine Beute im Nacken packende Raubthier vor Augen; hier den Löwen, welcher mit der in der Ebene erfafsten Beute wieder in's Gebirge sich aufgemacht hat, sie dort verzehrt und dann am gefährlichsten ist. Der 10. v. verheifst dann der hervorragenden Stellung des Stammes, als Führers und Vorkämpfers der übrigen, lange Dauer und dafs die Bruderstämme willig sich ihm unterordnen werden. Der 11. und 12. v. schliefsen mit der Schilderung der Fruchtbarkeit seines Stammgebietes ab.

Abgesehen von dem עד כי יבא שילה v. 10, c sind nur über die Bedeutung von עָלְיתָ v. 9, b, von בֵּין רַגְלָיו v. 10, b und von עַמִּים v. 10, d nennenswerthe Differenzen entstanden.

An der ersten dieser Stellen haben schon die LXX übersetzt: *ἐκ βλαστοῦ υἱε μου ἀνέβης*, indem sie offenbar טֶרֶף nach Ez. 17, 9 vgl. 1. Mos 8, 11, erklärten und die Stelle auf das *Aufwachsen* Juda's aus unscheinbarem Keime bezogen. Auch David Kimchi [17]) und nach ihm das Michlal Jophi führen die Erklärung von dem grofsen Wachsthum Judas als möglich an, und Luther übersetzt: „*Du bist hoch kommen, mein Sohn, durch grofse Siege*“ [18]), ohne jedoch in seiner Auslegung dieses *Hochkommen* be-

---

[16]) Das hebräische יָךְ steht auch von der Tatze des Raubthiers (1. Sam. 17, 37; Dan. 6, 28) und gibt so dem v. 8, b gebrauchten Bilde eine lebendige Anschaulichkeit, welche in der deutschen Uebersetzung verloren geht.

[17]) Radicum liber ed. Biesenthal et Lebrecht, p. 265: פירוש מטרף האויבים נתעלית במעלה גדולה.

[18]) In der angeführten Schrift: Von den Juden und ihren Lügen übersetzt er: „*Vom Raube bist du hoch kommen.*“

stimmt im Sinne von *Wachsen* zu erklären. Erst bei Grotius finde ich die bestimmte Beziehung „ad incrementum tribus Judae Davidis maxime temporibus, cum vicinorum plerique subacti;" dann ist die Deutung des עלה durch *Wachsen* von Aurivillius und Teller [19]) wieder aufgenommen worden, nach ihnen von J. D. Michaelis, Hensler, Ilgen [20]), Justi, Gesenius [21]) u. A., und neuesterdings hat sie auch an Ewald [22]) einen Vertreter gefunden. Mir scheint für diese Erklärung weder Wortbedeutung und Sprachgebrauch, noch der Zusammenhang zu sprechen. Denn wenn auch das *Wachsen von Pflanzen* einfach ein *Aufsteigen* genannt werden kann, wie 1. Mos. 40, 10; 41, 22; 5. Mos. 29, 22, oder auch das *Wachsen der Schlacht*, wie 1. Kön. 22, 35; so gilt das nicht ebenso von dem *Wachsen lebender Wesen*, und in der That bedeutet in den Stellen, welche man dafür angeführt hat, 5. Mos. 28, 43 und Sprw. 31, 29, עלה nicht schlechtweg *wachsen*, sondern es steht nur im Vergleich mit Andern von einem *Sicherheben* über diese; auch dafs Ez. 19, 3 das Hiphil von עלה in der Bedeutung *aufziehen* vorkommt, berechtigt noch nicht, das Kal in der Bedeutung *wachsen* zu nehmen. Der Zusammenhang an unserer Stelle aber empfiehlt, wie כרע und רבץ im eigentlichen Sinne das Sichniederlegen des Raubthieres bezeichnet, so auch עלה einfach von seinem

---

[19]) Er übersetzt a. a. O.: „(Schon jetzt) ist Juda ein junger Löwe; (allein bald) wirst du, mein Sohn, vom Raube wachsen (und dann) wird er sich niederwerfen gleich einem bejahrten Löwen." Herder übersetzt zwar in der Schrift vom Geiste der hebr. Poesie: „Vom Raube, mein Sohn, bist du so hoch geworden", und in den Briefen, das Stud. d. Theol. betreffend: „Vom Raube, Sohn, bist du emporgestiegen", aber in der Erklärung spricht er an letzterer Stelle doch nur von dem Löwen, „der vom Raube prächtig hervorsteigt, und nachdem er sich in stolzer Ruhe gelagert, sicher ist, dafs niemand ihn aufzureizen sich erkühne."

[20]) Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs. Halle 1798, S. 315.

[21]) Thes. u. עלה.

[22]) Jahrbb. II, S. 50: „Von Raub, mein Sohn, bist du gewachsen."

Aufstehen zu verstehen [23]). Jedenfalls ist die Voraussetzung dafür, daſs עָלָה in dieser nächstliegenden Bedeutung festzuhalten ist, und da diese einen in jeder Beziehung befriedigenden Sinn gibt, so ist kein Grund vorhanden, von ihr abzugehen. Der Dichter hat die Zeit vor Augen, da Juda nach Besiegung seiner Feinde wie ein Löwe, der erst seine Beute niedergeworfen und gepackt hat, in den sicheren Schutz seines Gebirgslandes hinaufgestiegen ist und dort, durch seine unnahbare Streitbarkeit gesichert, das Errungene in Ruhe genieſst. Daſs er zuerst als ein junger Löwe bezeichnet ist, darf nicht urgiert werden, indem die verschiedenen Benennungen des Löwen, hier, wie Nah. 2, 12, nur zur Erhöhung der Anschaulichkeit des Bildes gehäuft sind.

Bei v. 10, a u. b ergibt die obige wörtliche Uebersetzung einen durchaus befriedigenden Sinn. Freilich haben sämmtliche ältere Erklärer, nach dem Vorgange der jüdischen, weder hier, noch an einer andern Stelle מְחֹקֵק in der Bedeutung *Befehlshaberstab* genommen, sondern es immer durch *Gesetzgeber* erklärt, in welcher Bedeutung es 5. Mos. 33, 21; Jes. 33, 22; vgl. Richt. 5, 14 vorkommt: Das *Scepter* (שֵׁבֶט) galt ihnen dann als Bezeichnung der vollziehenden Herrschermacht, der *Gesetzgeber* (מְחֹקֵק) als Bezeichnung der jener zur Seite stehenden gesetzlichen Ordnung, wie sie später durch die gesetzeskundigen Mitglieder des Synediums repräsentiert war [24]).

---

[23]) Schon Aben Esra weist auf diesen Zusammenhang hin, um die Erklärung des עָלִיתָ von dem natürlichen Verhalten des Löwen nach dem Raube zu stützen; auch D. Kimchi's zweite Erklärung ist in diesem Sinne zu verstehen: כשעליית מן הטרף רבצת ושכבת כארי מאין מחריד. Vgl. auch Bochart, Hieroz. III, 2, 4.

[24]) S. gleich unten (S. 234) die Stelle aus dem Targum Jonathan's Luther, a. a. O. fol. 64, a macht zur Rechtfertigung dieser Erklärung folgende schöne sachliche Bemerkung: „Ein jglich Land, so es bestehen sol, mus es die zwey Stück haben, nemlich eine Macht und ein Recht. Das Land mus (spricht man) einen Herrn, ein Haubt, einen Regenten

Aber die Bedeutung *Befehlshaberstab* steht doch, wie oben [25]) bereits bemerkt wurde, durch die Parallelstelle 4. Mos. 21, 18 unzweifelhaft fest. Dafs an dieser Stelle מְחֹקֵק durch das parallele מִשְׁעֶנֶת, *Stütze*, erklärt wird, zeigt zugleich, dafs man nicht an einen Stab zu denken hat, welcher in der Hand getragen wird, sondern an einen solchen, welchen man vor sich auf die Erde zwischen die Füfse niedersetzt, und damit erhält die von Herder [26])

---

haben. Also mus es auch ein Recht haben, nach welchem sich der Regent halte. Das ist der Stecke und Mehokek, oder Sultan und Saphra (ספרא, nach dem Targ.) . . . Denn wo eitel Macht on Recht ist, da der Sultan thut und lest was er wil, und nicht was er sol, da ist keine Herrschaft, sondern Tyranney, wie Nero, Caligula, Dionysius, Heintz, u. dgl. sind; das bestehet auch die Lenge nicht. Wiederumb da Recht on Macht ist, da thut der wilde Pöbel auch was er wil, und bleibet kein Regiment. Darumb mus es beides da seyn, Recht und Macht, Sultan und Saphra, das eines dem andern helfe."

[25]) S. o. S. 224.

[26]) Vom Geist der Ebr. Poesie, II, S. 75. Der von Herder aufgenommenen Uebersetzung:

„Nie wird der Führerstab von Juda weichen;
Nie weicht der Heldenstab von seinen Zügen"

fügt hier der Herausgeber, J. G. Müller, als eine Uebersetzung, die zuerst im Manuscript gestanden habe, bei:

„Nie wird der Herrscherstab von Juda weichen,
Stets steht der Fürstenstab ihm zwischen Füfsen."

Mit Recht nimmt er diese Uebersetzung gegen die spätere Herder's in Schutz, mit Hinweisung auf das lanzenartige Scepter Agamemnon's, dessen Pausanias (IX, 40, 6) gedenkt und auf Feith, antiq. Hom. II, 4, p. 162. Dafs das griechische Scepter ursprünglich nicht ein Stab war, welchen man frei in der Hand trug, sondern welcher auf die Erde aufgesetzt wurde, zeigt schon die Etymologie des Wortes, wonach es eigentlich eine *Stütze* bedeutet; auch wird es durch die Bilder der sceptertragenden königlichen Götter, Zeus und Pluton, bestätigt, vgl. C. Fr. Hermann, De sceptri regii antiquitate et origine. Gott. 1851, bes. p. 6 ff. Aus dem Orient gaben früher schon die Ruinen von Persepolis (Chardin, Amsterd. 1711. III, p. 112 ff.; Niebuhr, II, S. 145 ff.) Belege für die Sitte, das lange, speerartige Scepter zwischen die Füfse vor sich niederzustellen, und geben sie jetzt auch die altassyrischen Denkmäler, vgl. Layard, Niniveh und seine Ueberreste. Leipz. 1850. Fig. 14; Vaux, Niniveh und Persepolis. Leipz. 1852. Taf. 1.

zuerst gegebene Erklärung des מִבֵּין רַגְלָיו eine Stütze, welcher übersetzte: „*Stets steht der Fürstenstab ihm zwischen Füfsen*“, eine eben so einfache, als durch ihre lebendige Anschaulichkeit sich empfehlende Auffassung, welche seitdem mit Recht die meisten Ausleger (Schmidt, Hensler, Justi, de Wette, Schumann, v. Bohlen, Werliin, Hofmann, Baumgarten, Maurer in Wb., Kurtz, Ewald, Diestel, Meier, Bunsen, Knobel, neuesterdings auch Delitzsch [27]), sich angeeignet haben. Unter diesen Umständen ist durchaus keine Veranlassung vorhanden, weder mit Aurivillius, Knapp, Hengstenberg u. A. die concrete Vorstellung des *weg zwischen seinen Füfsen* in ein allgemeines *von ihm* zu verflüchtigen; noch die früher von Veiel [28]), Huth und Seiler schon vorgeschlagene, neuerdings von Ewald [29]) vertretene, jetzt aber von diesem selbst fallen gelassene Erklärung mit Tuch wieder aufzunehmen, wonach מִבֵּין רַגְלָיו *aus der Mitte seiner Fufsvölker* zu übersetzen wäre, nach Jer. 12, 5 vgl. 2. Mos. 12, 37; Richt. 20, 2; 1. Sam. 4, 10; 15, 4; 1. Kön. 20, 29; noch endlich nach der von keiner hebräischen Handschrift oder einer alten Uebersetzung bestätigten Lesart des samaritanischen Textes מִבֵּין דִּגְלָיו, *aus der Mitte seiner Fahnen*, zu lesen, wie Ludolf, Morinus, Clericus, Houbigant gewollt, die übrigens מְחֹקֵק in der Bedeutung *Führer* nehmen, oder auch denselben Sinn zu suchen, indem man, wie Herder später [30]) gethan, רֶגֶל durch Gang,

---

[27]) Genesis. 3. Aufl.

[28]) Vgl. Wagenseil, Tela ignea Satanae. Altdorfi 1681, p. 274.

[29]) Krit. Grammatik, S. 615.

[30]) a. a. O. S. 74, Anm. k sagt er: „Ich wage es, das רגליו stehen zu lassen, so sehr einige für das דגליו der samaritanischen Abschrift sind“, und fügt dann hinzu, dafs רגליו mit יהודה correspondieren müsse, welches also „nach dem Verfolg des Bildes nichts anderes seyn kann als der Gang, der Tritt, der Zug Judah. Dafs רגל dieſs heifse, und dafs der Name des Fufses im Ebräischen nur aus der Bewegung, dem Schritt entstanden sey, bedarf keines Erweises“ (?).

Tritt, Zug erklärt und übersetzt: „*Nie weicht der Heldenstab von seinen Zügen.*“ Die Erklärung des מבין רגליו durch *aus seiner Nachkommenschaft,* welche bis auf Herder die fast allgemein herrschende war, und auch seitdem noch an Vater, Ilgen, Rosenmüller, Maurer im Comment. und Delitzsch [31]) Vertreter gefunden hat, verdankt ihren Ursprung einzig und allein der parallelisierenden Auslegungsweise der alten jüdischen Uebersetzer und Erklärer. Ihnen fiel zu unserer Stelle gleich die Parallele 5. Mos. 28, 57 ein, die einzige alttestamentliche Stelle, in welcher die Verbindung מבין רגלים noch vorkommt, und nach welcher sie dann die vorliegende deuteten. Dort nämlich ist von der Nachgeburt (שִׁלְיָה) des Weibes die Rede, welche hervorgeht (הַיֹּצֵאת) *von zwischen ihren Füfsen* (מִבֵּין רַגְלֶיהָ), und danach sollte auch hier das מבין רגליו auf die Nachkommenschaft Juda's sich beziehen, welcher ein מחקק, ein *Gesetzgeber* oder *Führer* nie fehlen werde. Demgemäfs übersetzen schon die LXX: *οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ*; die Vulgata: *Non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore eius*; Onkelos: לא יעדי עבד שולטן מדביח יהודה וספרא מבני בנוהי, *nicht weicht der übt die Herrschaft vom Hause Juda und der Schriftgelehrte von seinen Kindeskindern*; Jonathan: לא פסקין מלכין ושליטין מדביח יהודה וספרין מאלפי אורייתא מזרעיה, *nicht hören auf Könige und Herrscher vom Hause Juda und Schriftgelehrte, welche das Gesetz lehren, von seinem Samen,* und ebenso im Ganzen das jerusalemische Targum, welches jedoch מבני בנוי für מזרעיה hat; desgleichen die persische Uebersetzung: نه گردد سلطنت از یهوده ودبیری از میانی فرزندانی او, *nicht wendet sich die Herrschaft von Juda und ein Schriftgelehrter aus der Mitte seiner Söhne.* Den in der Parallelstelle 5. Mos. 28, 57 liegenden Anlafs aber für diese Auffassung gibt das Michlal Jophi ausdrücklich an, indem es sich bei

[31]) Genesis. 1. Aufl.

seiner Erklärung auf jene Stelle beruft: „מבין רגליו ist ebenso aufzufassen, wie היוצאת מבין רגליה, es will nämlich so viel sagen, wie מִבָּנָיו [32]).“ Auf solche Autoritäten gestützt, haben denn fast alle ältere Ausleger, katholische wie protestantische, מבין רגליו durch *Nachkommenschaft* erklärt, so, um nur einige der bedeutenderen zu nennen, Münster, Vatblé, Fagius, Castalio, Flacius, Drusius, Helwig, Grotius, Gerhard, Calov, Pfeiffer. Wenn nun schon der Schluſs: weil an einer Stelle in ganz bestimmten und eigentlichen Worten von der *Nachgeburt* die Rede ist, welche *hervorgeht* von zwischen den Füſsen eines *Weibes*, so müsse auch an einer andern, welche von einem *Führer* redet, der nicht *weichen* solle weg zwischen den Füſsen eines *Mannes*, nämlich des seinen Stamm repräsentierenden Juda, dieses „*zwischen den Füſsen*“ von der noch zu gebärenden Nachkommenschaft verstanden werden, — wenn schon dieser Schluſs so gewagt ist, daſs man ihn eben nur aus der Abhängigkeit der jüdischen Auslegung von solchen wirklichen oder scheinbaren Parallelstellen begreifen kann: so lieſs sich jene Auffassung doch noch eher hören, so lange man noch, wie es von allen ihren bisher genannten Vertretern geschehen ist, מְחֹקֵק in der Bedeutung *Führer*, *Gesetzgeber* nahm. Ganz unerträglich aber wird sie, sobald man diesem Worte die Bedeutung *Befehlshaberstab* gibt und sie dennoch festhalten will, eine unglückliche Combination von Altem und Neuem, welche merkwürdigerweise von Gesenius [33]) und, so viel ich sehe, nur von ihm versucht worden ist: es müſste, um diese Erklärung möglich zu machen, mindestens מֵאֲשֶׁר מִבֵּין רַגְלָיו (יָצָא) stehen. Uebrigens hat schon Aben-Esra

---

[32]) מִבֵּין רַגְלָיו כמו הַיּוֹצֵאת מִבֵּין רַגְלֶיהָ (דברים כח) רוצה לומר מבניו.

[33]) Thes. p. 204. Vgl. dagegen die treffende Widerlegung der Deutung des "מבין ר auf die *Nachkommenschaft*, welche schon Ch. A. Crusius, hypomn. II, p. 19 gegeben hat.

das Bedenkliche auch jener Deutung von den *Führern* oder *Gesetzgebern* erkannt, die der *Nachkommenschaft* Juda's nicht fehlen würden, welches um so mehr hervortritt, da zur Bezeichnung der letzteren die von den Paraphrasten auch gebrauchten und sehr geläufigen Ausdrücke מְזַרְעוֹ oder מִבָּנָיו so nahe lagen. Er zieht daher vor, unter dem מְחֹקֵק den סוֹפֵר, den *Schreiber* oder vielmehr Staatssecretär, zu verstehen, weil es die Weise dieser sey zu den Füfsen des Fürsten zu sitzen, ebenso erklärt Abarbanel [34]); dagegen deutet Jarchi auf die תַּלְמִידִים hin, welche den bescheidenen Namen *Schüler* führen, weil sie zu den Füfsen ihrer Lehrer (Apost. 22, 3) das Gesetz gelernt haben, welches sie nachher als die נְשִׂיאִים ihres Volkes selbst handhaben. Auch diese beiden Auslegungen haben Anklang gefunden, z. B. bei Luther [35]).

In Bezug auf v. 10, d müssen wir die Erörterung der Frage, ob nicht לוֹ etwa auf שִׁילֹה sich beziehe, verschieben, bis die Bedeutung dieses Wortes selbst festgestellt ist. Wir nehmen hier an, dafs jenes Pronomen auf Juda zurückgehe, und dann fragt sich nur, ob diesem der Gehorsam aller *Völker* oder nur der Gehorsam der *Stämme* Israels angekündigt wird. In jenem Sinne wird die Stelle nicht blofs von allen denjenigen gefafst, welche, wie die alten Uebersetzer und Paraphrasten, die meisten jüdischen und sämmtliche älteren christlichen Erklärer, sowie die diesen sich anschliefsenden neueren Vertreter der traditionellen Auslegung, die Verheifsung an Juda auf den Messias beziehen, sondern auch von denjenigen, welche darin eine Schilderung der davidischen Herrschaft erkennen, wie Heinrichs, Werlhin, v. Bohlen, Knobel [36]). Allerdings kommt

---

[34]) Aben Esra z. d. St.: כן דרך כל סופר להיות יושב בין רגלי הקצין. Abarbanel: הסופר הוא תמיד בין רגלי המושל לכתוב מה שיצוה.

[35]) A. a. O. fol. 64, a.; Comment. zur Genesis z. d. St.

[36]) S. o. S. 221.

עַמִּים gewöhnlich in jener allgemeineren Bedeutung vor, z. B. 2. Mos. 15, 14; Ps. 18, 48; 45, 6. 18; 47, 4 u. s. w. Aber es steht doch auch [37]) speciell von den Stämmen Israels, wie 1. Mos. 38, 3; 48, 4 [38]); 5. Mos. 32, 8; 33, 3; Jes. 3, 13, und welche von beiden Bedeutungen in einem bestimmten Falle festzuhalten ist, mufs der Zusammenhang entscheiden. Dieser aber spricht in dem vorliegenden Falle entschieden für die Beziehung des Ausdruckes auf die Stämme Israels. Denn nachdem im 8. v. an Juda zuerst seine ausgezeichnete Kriegstüchtigkeit und dann seine ausgezeichnete Stellung unter den Bruderstämmen gerühmt worden ist, nachdem dann der 9. v. von jener ersten Eigenschaft ausführlicher gehandelt hat, so läfst es sich nicht anders erwarten, als dafs der 10. v. nun auch den zweiten Ruhm weitläufiger wieder aufnehmen werde und dafs demgemäfs in der Verheifsung des 10. v. : *Und ihm ist der Gehorsam der Stämme* nur die des 8. v. : *Es beugen sich dir die Söhne deines Vaters* in neuer Wendung wiederholt ist. Sollte die Stelle einen anderen Sinn haben, so müfste dieſs in diesem Zusammenhange bestimmt angedeutet seyn, etwa dadurch, dafs statt des allgemeinen עַמִּים das bestimmtere כָּל־הָעַמִּים stände, wie 2. Mos. 19, 5; 5. Mos. 4, 19; 7, 6. 7. 14. 16. 19; 10, 15; 14, 2; 28, 37; 28, 64; 30, 3, oder כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ, wie 5. Mos. 28, 10; Jos. 4, 24; 1. Kön. 8, 43. 53. 60 u. s. w., oder auch das völlig unzweideutige גּוֹיִם, wie Ps. 2, 8; 18, 48; 72, 11. Dazu kommt, dafs יִקְהַת nach dem Sprachgebrauche des arabischen يَقَعُ und nach Sprw. 30, 17 nicht die erzwungene Unterwerfung des Besiegten bezeichnen kann, sondern nur eine freiwillige Unterordnung [39]), wie die des Kindes unter

---

[37]) Trotz Hupfeld's Widerspruch, vgl. dess. Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt. 2. Bd. Gotha. 1858, S. 387.

[38]) S. o. S. 190.

[39]) Hierauf macht auch Hengstenberg, a. a. O. S. 69, aufmerksam, zieht aber daraus einen andern Schlufs, den nämlich, dafs die

die Mutter: eine solche beweisen die Bruderstämme ihrem Vorkämpfer Juda, nicht aber die unterworfenen Feinde.

Stelle nur auf den Messias gehen könne. — Die richtige Erklärung des יְקָהָה durch *Gehorsam* haben übrigens schon Onkelos (וליה ישתמעון עממיא, *und ihm werden gehorchen die Völker*), das jerusalemische Targum (וליה עתידין דישתעבדון כל מלכותא דארעה, *und ihm werden unterworfen werden alle Königreiche der Erde*; das jonathanische hat: בדילה יתימסון עממיא, *um seinetwillen zerschmelzen die Völker*) und der Graec. Venet. (*αὐτῷ ὑπακοὴ λαῶν*). Auch Aben Esra folgt dieser Erklärung und D. Kimchi begründet sie bereits dadurch, daſs er יקהה (ס' השרשים u. d. W.) nach Rabbi Jona (d. i. Abu'l Walîd Merwân ibn G'anâch um 1030) auf den arabischen Stamm وَقَهَ zurückführt, zu welchem der Ḳâmûs bemerkt: اتَّقَهَ انْتَهَى وَلَهُ أَطَاعَهُ وَسَمِعَ مِنْهُ, d. h.: „وقه in der VIII. bedeutet *zu Ende führen* und mit ل der Person *einem gehorchen* und *Lehre von ihm annehmen*"; سمع nämlich mit من der Person heiſst insbesondere *einen als Lehrer hören und seine Lehre annehmen.* Eine andere Erklärung ist durch die LXX vertreten, welche das Wort mit קִוָּה und תִּקְוָה zusammenstellen und *προσδοκία* übersetzen, woran das *exspectatio* der Vulg. und das ܢܣܒܘܢ, *sie hoffen, erwarten*, der Peschito sich anschlieſst. Eine dritte Erklärung deutet Aquila mit seinem *αὐτῷ σύστημα λαῶν* an; offenbar nämlich hat er dabei das מִקְוֵה הַמַּיִם 1. Mos. 1, 10 im Auge, welches er mit den übrigen hexaplarischen Uebersetzern gleichfalls durch *σύστημα* wiedergibt. Auch diese Auffassung hat Anhänger gefunden und zwar an der samaritanischen Uebersetzung (יתנגדון, *sie werden hingeführt werden*; auch statt des sonst nicht vorkommenden יקהתו des sam. Textes ist vielleicht יקהלו, *sie werden sich versammeln* zu lesen, wie 4. Mos. 16, 3 u. 20, 2) und an den beiden arabischen (تَجْتَمِعُ *sie werden sich versammeln*). Auch Jarchi faſst das Wort im Sinne von *Versammlung* (אסיפה) auf und sucht diese Auffassung durch Zusammenstellung mit dem in dieser Bedeutung sehr zweifelhaften talmudischen קְהִיָּה (Jebam. 110, 2), von dem nicht minder zweifelhaften Stamme קהה, *sich versammeln*, zu rechtfertigen; daſs die Bedeutung *Versammlung* zu Pred. 30, 17, der einzigen Stelle, an welcher יְקָהָה im A. T. noch vorkommt, schlecht stimmt, indem hier von dem Auge die Rede ist, welches verachtet לִיקְהַת אֵם, macht ihn nicht irre: er meint, es sey von der Versammlung zahlreicher Runzeln im Gesichte der Mutter die Rede.

Hiernach halten wir mit Schmidt, Gesenius, Winer, Meier u. A. und nach dem Vorgange einiger jüdischer Ausleger [40]) die Beziehung auf die Stämme Israels fest. An die Kanaaniter haben Ammon, Bleek, Tuch u. A. gedacht, aber auch dieser Sinn müfste deutlicher ausgedrückt seyn.

So bliebe nur noch das dritte Glied des 10. v. zu erklären übrig, die Worte עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה, von welchen zwar von vornherein so viel gewifs ist, dafs sie die Zeitdauer der ausgezeichneten Stellung, welche Juda unter den Stämmen Israels einnimmt, angeben sollen, welche aber im Uebrigen zu den am meisten besprochenen Stellen der ganzen heiligen Schrift gehören und zwar nicht allein um ihrer wirklichen Schwierigkeit, sondern auch um der Wichtigkeit willen, welche man ihnen, namentlich in der Polemik mit den Juden, als einer unzweifelhaften Hinweisung auf Christus beimafs [41]).

Zuerst ist die richtige Lesart festzustellen [42]). Wenn einige jüdische Ausleger mit R. Bechai gegen den masoretischen Text עַד zu dem vorhergehenden Gliede zogen und erklärten: „Nicht wird weichen der Scepter von Juda *in Ewigkeit* (עַד), *denn* (כִּי) es kommt der Messias"; so hatte dieses lediglich in der Polemik gegen die Christen seinen Grund, welche aus dem masoretischen Texte vielmehr zu erweisen suchten, dafs Juda's Herrschaft nur habe dauern sollen und wirklich gedauert habe, *bis* (עַד כִּי) in Jesu der Messias erschienen sey [43]). Wirkliche Verschieden-

---

[40]) R. Bechai und R. Hiskia im Chaskuni, nach Helwig, Explicatio et vindic. vaticinii Jacobaei.

[41]) Pfeiffer, a. a. O. p. 202: „Accedimus nunc ad palmarium ferme locum non Geneseos modo, sed totius ferme Veteris Testamenti."

[42]) Vgl. darüber namentlich de Rossi, Variae lectiones V. T., IV, p. 216–220. J. J. Jahn, Einleitung in die göttl. Schriften des A. B. I, S. 507–520.

[43]) Aus derselben polemischen Tendenz ist wahrscheinlich das עד עלמא gerade in das sonst so treue Targum des Onkelos vor

heit der Lesart aber findet in Bezug auf שִׁילֹה statt. Das älteste Zeugnifs in dieser Beziehung gibt uns die Uebersetzung der LXX: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, *bis dafs kommt was ihm aufbewahrt ist.* Für diese durch die bei weitem besten und zahlreichsten Handschriften so wie durch die meisten patristischen Citate bestätigte Lesart haben Aquila und Symmachus, dann viele Handschriften und Kirchenväter ᾧ ἀπόκειται, *welchem es aufbewahrt ist* [44]). Mit dieser Lesart, welche bestimmter,

---

עד דייתי משיחא gesetzt worden, weil es eben das gebrauchteste ist, während es in den beiden anderen, im Uebrigen viel freieren Targumen fehlt, weil diese später nicht mehr im Gebrauch waren und man deshalb kein Interesse haben konnte, ihren Text zu ändern. In einigen Handschriften und Ausgaben des Onkelos wurde dann auch das zweite עד, nach עלמא, noch weggelassen und so der Text mit der Lesart R. Bechai's ganz conform gemacht.

[44]) Von den 51 Handschriften, welche Holmes verglichen hat, haben 25 die Lesart τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Die Lesart ᾧ ἀπόκειται, welche die Beziehung auf den Messias deutlicher hervortreten läfst, ist der messianischen Erklärung zu Liebe entstanden, welche, wie die Targume zeigen, in dem späteren Judenthum herrschend war, und sie findet sich in des Aquila und Symmachus berichtigenden Uebersetzungen; bei den LXX findet sie sich in 15 Handschriften bei Holmes im Text, in 3 am Rande. Auch bei christlichen Schriftstellern mufste sie Beifall finden, und in der That findet sie sich gerade bei solchen, welche auf den biblischen Text näher eingehen, wie Origenes, Eusebius, Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, während die ältere Lesart zwar auch bei Origenes und Eusebius vorkommt, hauptsächlich aber von Athanasius, Basilius, Augustin vertreten wird. In Bezug auf das Verhältnifs beider Lesarten ist besonders der Gebrauch interessant, welchen Justin von ihnen macht. Auch ihm ist ᾧ ἀπόκειται die entsprechendste und geläufigste Lesart und als solche braucht er sie in der 1. Apologie im 32. und 54. Cap. Im Dialog mit Tryphon c. 52 u. 120 dagegen, wo er also gegen die Juden polemisiert, läfst er, obgleich er ᾧ ἀπόκειται für die richtige Lesart hält, doch τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, offenbar um dem Vorwurf absichtlicher Fälschung zu entgehen, als die üblichste Lesart stehen, um so lieber, da, wie er sagt, die Beziehung der Stelle auf Christus durch die unmittelbar folgenden Worte aufser allen Zweifel gesetzt sey; er sagt c. 120: Δυνατὸν δὲ ἦν μοι, ἐφην, ὦ ἄνδρες, μάχεσθαι πρὸς ὑμᾶς περὶ

als die ursprüngliche, die Beziehung der Stelle auf den Messias ausspricht, stimmt das Targum des Onkelos überein : עד דייתי משיחא דְדִילֵהּ הִיא מלכותא, *bis dafs kommt der Messias, welchem ist die Herrschaft* und das jerusalemische : עד זמן דייתי מלכא משיחא דְדִילֵהּ הוא מלכותא, und an sie schliefst die Peschito sich an : ܥܕ ܕܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܠܗ ܗܝ ܡܠܟܘܬܐ *bis das kommt derjenige, welchem es gehört,* und der wörtlich ebenso übersetzende Saadias : إِلَى أَن يَجِيئَ ٱلَّذِى هُوَ لَهُ. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs alle diese Uebersetzer שלה in ihrem Texte gefunden und es שִׁלֹה gelesen haben, indem sie das ש als das aus אֲשֶׁר abgekürzte Relativpronomen auffafsten und לֹה für לוֹ nahmen, was um so näher lag, da gleich im folgenden 11. v. zweimal (in עִירֹה und סוּסֹה) diese ungewöhnliche Form des Suffixes, ־ֹה für ִי, vorkommt [45]). In der That findet sich auch die Lesart שלה in dem samaritanischen Text und der samaritanischen Uebersetzung, so wie in 25 codd. bei Kennicott und 13 bei de Rossi, und die Mattanoth Kehunnah [46]) geben

---

τῆς λέξεως, ἣν ὑμεῖς ἐξηγεῖσθε λέγοντες εἰρῆσθαι· Ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ· ἐπειδὴ οὐχ' οὕτως ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, ἀλλ'· Ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται. Ἐπειδὴ δὲ τὰ ἀπόλουθα μηνύει ὅτι περὶ Χριστοῦ εἴρηται (οὕτω γὰρ ἔχουσι· Καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν), οὐ περὶ τοῦ λεξειδίου ὀυζητῆσαι ὑμὶν ἐρχομαι. Wie begründet Justin's Vorsicht war, geht daraus hervor, dafs später Julian den Christen jenen Vorwurf wirklich machte (Cyrill. Al. contra Julian. c. 8) : *„Καὶ ἡ γραφὴ διπλῶς πως ἔχει· ἕως ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ· παρα-πεποιήκατε δὲ ὁμοίως ὑμεῖς· ἕως ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται.* Epiphanius kennt zwar auch die Lesart *ᾧ ἀπόκειται*, hat aber doch in der Regel die aus beiden Lesarten gemischte : *ἕως ἔλθῃ ᾧ τὰ ἀποκείμενα*, vgl. haer. XX, c. 2 mit XXIX, 3; XLII, elench. 27, in Oehler's Ausg. I, p. 104. 230. 606. Dagegen enthält die Lesart der Clementinischen Homilien (III, 49, p. 105 in Dressel's Ausg.) *ἕως ἂν ἔλθῃ οὗ ἐστιν* eine Correctur im Sinne Aquila's und der Targume. Vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, II, S. 51—54.

[45]) Vgl. Ewald, Ausf. Lehrb. §. 247, d.

[46]) Bei de Rossi, a. a. O. S. 218.

ausdrücklich שלה als die ursprüngliche Texteslesart und שלו als das Keri dazu an, ganz so wie v. 11 dem Ketib עירה und סותה das Ketib עירו und סותו zur Seite steht; wirklich findet sich das Keri שלו in 2 codd. bei de Rossi, in einem andern ist es in den Text eingedrungen. Auch die Uebersetzung der Vulgata: *qui mittendus est* kann zur Bestätigung der Lesart שלה herbeigezogen werden, indem der Uebersetzer שלח statt שלה gesehen und שָׁלֵחַ gelesen hat (vgl. v. 21), nicht etwa שִׁילֹחַ, was nur Jes. 8, 6 als nom. prop. der bekannten Quelle vorkommt, und auch in diesem Falle defectiv שִׁלֹחַ geschrieben wird. Zwar könnte man daran erinnern, dafs יִ später als Ersatz des Dagesch forte im folgenden Consonanten vorkommt und in der späteren Orthographie selbst zur Beziehung eines bloſsen Schwa mobile gebraucht wird [47]), und darnach könnte es möglich scheinen, dafs die alten Uebersetzer auch ein ursprüngliches שילה des Textes שִׁלֹה oder שִׁלֹה (vgl. Pred. 2, 22; 3, 18) gelesen hätten. Wie wenig nahe ihnen jedoch bei einer solchen Textgestalt eine solche Auffassung gelegen hätte, geht schon daraus hervor, dafs jüdische Erklärer, wie Jarchi und Aben Esra, wenn sie שילה im Sinne von אשר לו erklären, jenes immer erst in שלו umsetzen, zum Beweis, dafs jene Schreibart für diesen Sinn eine ganz ungewöhnliche ist; und da die Lesart שלה durch das alte Zeugnifs des samaritanischen Textes und durch zahlreiche codd. als eine wirklich vorkommende bestätigt ist, so würde der Versuch, jene alten Uebersetzungen aus der Lesart שילה abzuleiten, äufserst gesucht seyn. Vielmehr haben wir שלה als die ursprüngliche Lesart festzuhalten und höchst wahrscheinlich ist die Lesart שילה erst entstanden, um anzudeuten, dafs שלה nicht im Sinne von שֶׁלּוֹ aufzufassen sey, und es ist in dieser Beziehung

---

[47]) Ewald, a. a. O. §. 65, a; Gesenius, Lehrgebäude, §. 37, 3, Anm. 1. — Winer, Gramm. des bibl. u. targum. Chaldaismus. 2. Aufl. Leipzig 1842, §. 4.

charakteristisch, daſs das Midrasch Echa Rabbadi (Vened. 1545, fol. 58, 6) שלה als das Ketib und שילה als das Keri bezeichnet, so wie daſs der von Schnurrer herausgegebene samaritanische Commentar bemerkt, es enthalte das Jod in שילה das Kennzeichen des Nomens (اليا علامة الاسم). Bestätigt wird die Lesart שילה, die allerdings in den meisten hebräischen Handschriften steht, abgesehen von dem nicht ganz sicheren Zeugnisse des jonathanischen Targum's, dessen זעיר בנוי vielleicht schon auf jene Lesart hindeutet (s. u. S. 247), nur durch das sehr späte Zeugniſs des Graec. Venet., welcher Σιλών, und des Ar. Erp., welcher سيلا hat. Auſser den bisher besprochenen Lesarten kommt noch שילו vor in 1 Handschrift bei Kennicott und 2 bei de Rossi, als Keri in 1 bei Kennicott und 2 bei de Rossi und auſserdem in der Ausgabe des Midrasch rabboth, Vened. 1545, fol. 62 und der Tanchuma, Constant. 1528. Es finden sich also neben der beglaubigsten Lesart שלה und der jetzt üblichen שילה, noch die Lesarten שלו und שילו. Ganz dieselben Varianten kommen auch, was hier einstweilen bemerkt sey, in Bezug auf den Namen der Stadt Silo vor; auch hier ist die Form שלה am häufigsten, nächst ihr שלו, dann שילו und endlich שילה.

Von den kaum zu übersehenden mannigfaltigen Erklärungen des Wortes erfordern nur diejenigen eine eingehendere Besprechung, welche entweder auf fester sprachlicher Grundlage ruhen, oder doch in der Geschichte der Auslegung der vielbesprochenen Stelle eine gewisse Bedeutung erlangt haben[48]). Die älteste von diesen ist eben die, welche die ursprüngliche Texteslesart שלה durch שֶׁלּוֹ oder אֲשֶׁר לוֹ erklärt und welche, abgesehen von den zur Bestätigung dieser Lesart oben angeführten alten Ueber-

[48]) Die vollständigste Uebersicht über die verschiedenen Erklärungen von שִׁילֹה gibt Werliin, a. a. O., S. 82—111, von den Uebersetzungen der LXX und der Targume bis auf jenen Franzosen, welcher das Wort auf das Chinesische *schi*, *seculum*, und *loh*, *gaudium*, zurückführte (Hist. crit. de la Republ. des Lettres. Utr. 1713, II, S. 123—125).

setzern, auch von den ältesten jüdischen Auslegern vertreten wird; ja schon dem עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט Ez. 21, 32 liegt sie zu Grunde, indem diese Stelle zwar keine eigentliche Erklärung von 1. Mos. 49, 10 geben soll, aber doch sicher eine Reminiscenz daran enthält[49]). Das Bereschith Rabba erklärt: עד שיבא מי שהמלוכה שלו, *bis dafs kommt derjenige, dessen die Herrschaft ist*; die Tanchuma hat ebenfalls שהמלוכה שלו, und Jarchi מלך המשיח שהמלוכה שלו, *der König Messias, dessen die Herrschaft*[50]) *ist*; Aben Esra und das Michlal Jophi führen diese Erklärung als die dem Targum entsprechende wenigstens neben andern auf. Die dieser Erklärung zu Grunde liegende Construction ist zwar nicht ohne Härte[51]), aber darum doch nicht grammatisch unmöglich. Namentlich ergibt sich die älteste Uebersetzung der LXX *τὰ ὑποκείμενα αὐτῷ*, wobei שׁ oder אֲשֶׁר als Subject aufgefafst wird, ohne besondere Schwierigkeit, aber auch das später

---

[49]) Die Ansicht von Kurtz, dafs die alten jüdischen Uebersetzer durch die Stelle bei Ezechiel zu ihrer Auffassung des שלה erst veranlafst worden seyen, ist nicht wahrscheinlich, wenigstens hat keiner der rabbinischen Erklärer, welche doch sonst mit Parallelstellen so freigebig sind, bei Erwähnung dieser Auffassung auf jene Stelle sich bezogen.

[50]) Jarchi führt auch die abweichende Erklärung des Midrasch Agada an, welche erst aus der Lesart שילה hervorgehen konnte, und welche das Wort als שַׁי, *Geschenk* und לוֹ *ihm* erklärt mit Verweisung auf Ps. 76, 12. Dieselbe Erklärung gibt das Bereschith Kezara (nach Raymund, Pugio fid. II, 4, 4) unter Beziehung auf Jes. 18, 7, und trotz ihrer ausgezeichneten Ungefügigkeit hat sie nicht blofs an Amandus Polanus (Synt. II, 37), oder an Coccejus, wie Werlüin angibt, sondern auch noch in neuerer Zeit an Hensler (a. a. O. S. 425, Anm.) einen Anhänger gefunden. Leo Castrius (Apol. LXX, lib. 3) suchte sogar das *τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* der LXX daraus zu erklären, dafs sie שַׁי לוֹ gelesen hätten.

[51]) Diefs haben bereits ältere Ausleger hervorgehoben, wie Grotius z. d. St., Deyling, a. a. O. S. 123; von neueren besonders Bleek, a. a. O. S. 17 und Tuch, Knobel, Delitzsch z. d. St.

üblich gewordene, mit der Erklärung der Targume übereinstimmende ᾧ ἀπόκειται, wobei das Subject שִׁבְטָ oder ein ähnliches aus dem Vorhergehenden ergänzt werden mufs, ist, da in solchen Verbindungen das Verbum substantivum im Hebräischen in der Regel wegfällt, nicht wie Bleek meint, an Härte etwa einem lateinischen *usque dum venerit cui* zu vergleichen, sondern nur etwa einem *usque dum venerit cuius est*; auch würden, wenn die Härte so völlig unerträglich wäre, die alten Uebersetzer schwerlich mit solcher Einstimmigkeit auf diese Erklärung verfallen seyn. Auch der Gedanke dieser Erklärung ist so unpassend nicht, wie z. B. Hofmann und Kurtz es dargestellt haben, indem er weder überhaupt eine Zeit in Aussicht stellt, in welcher das Scepter von Juda weichen werde, was in eine glückverheifsende Weifsagung allerdings wenig passen würde, noch insbesondere den Widerspruch enthält, dafs das Scepter von Juda weichen werde, wenn der Messias komme, der es doch als ein Judäer gerade bei dem Stamme Juda erhält, sondern nur das meint, dafs Juda als Stamm die Herrschaft führen solle, bis die aus ihm hervorgehende bestimmte Persönlichkeit des Messias, welcher sie im vollsten Sinne zukommt, das Scepter ergreifen werde. Nimmt man dazu die glänzende Bestätigung durch die älteste und in so ausgezeichnetem Grade constante exegetische Tradition, deren Stimme, wenn sie überhaupt eine entscheidende wäre, der fraglichen Erklärung unbedingt vor allen andern den Preis zusprechen würde: so wird man es um so natürlicher finden, dafs diese, sobald eine freiere Ansicht über den masoretischen Text gestattet war, wieder ihre Vertreter fand, wie an J. D. Michaelis [52]), de Wette [53]) und ganz besonders

---

[52]) Deutsche Uebersetzung des A. T. II, S. 132.

[53]) Die Schriften des A. T. übersetzt von Augusti und de Wette, I, S. 110. In der von ihm allein besorgten Umarbeitung übersetzt de Wette: *Bis Ruhe kommt.*

an J. Jahn [54]) und v. Bohlen, welcher letztere jedoch unter *dem, welchem das Scepter zukommt*, nicht den Messias versteht, sondern in diesen Worten eine Beziehung findet auf Salomo, als den rechtmäfsigen Thronerben im Gegensatz zu dem Usurpator Adonia [55]). Ist aber auch die grammatische Möglichkeit dieser Erklärung zuzugestehen, so ist doch ihre exegetische Wahrscheinlichkeit eine sehr geringe, indem gegen sie, aufser den bereits angeführten, als die wichtigsten Bedenken sprechen, einmal dafs eine so vage oder mysteriöse Andeutung, wie sie das שִׁלֹה enthielte, zu der concreten Anschaulichkeit und derben Unmittelbarkeit nicht stimmt, welche den Aussprüchen des Segens Jakobs durchweg eigenthümlich ist, und dann, dafs das שְׁ für אֲשֶׁר zwar in alten Stücken nordpalästinischen Ursprunges, wie Richt. 5, 7; 6, 17; 7, 12; 8, 26 und im Hohenliede, nichts Auffallendes [56]) haben würde, in einem dem Stamme Juda angehörenden [57]) Abschnitte aus so alter Zeit aber ohne Analogie wäre.

Gieng man nun aus irgend einem Grunde von dieser durch die Tradition empfohlenen Erklärung ab, so lag es, da der Zusammenhang jedenfalls einen Substantivbegriff forderte, am nächsten, das räthselhafte Wort in dem Sinne zu fassen, in welchem nicht blofs das masoretische שִׁילֹה, sondern auch die Schreibweise שלה als Nomen im Alten Testamente allein noch vorkommt, nämlich als Eigenname der Stadt Silo, umsomehr, da die bei dem fraglichen Worte vorliegenden Varianten genau den verschiedenen Formen dieses Namens entsprechen, welche im Alten Testamente sich finden. Wirklich kommt auch diese Auffassung seit Aben Esra hin und wieder vor. Aber die messianische Deutung der Stelle war schon so

---

[54]) Einl. in's A. T. I, S. 507 ff.; Vaticinia Messiana. II, p. 179 ff.

[55]) Genesis, S. 486.

[56]) Ewald, Ausf. Lehrb. §. 181, b.

[57]) S. o. S. 225.

sehr die herrschende geworden, dafs die weiteren Erklärungsversuche zu sehr von ihr abhängig waren und nur solche, welche jene Deutung zuliefsen, eine allgemeinere Geltung sich verschaffen konnten. Von diesen Erklärungsversuchen ist der älteste derjenige, welchen schon die Paraphrase des jonathanischen Targums enthält: עד זמן די ייתי מלכא משיחא זְעֵיר בְּנוֹי, *bis zur Zeit, da kommen wird der König Messias, sein kleiner Sohn.* Hier ist שִׁילֹה als Substantiv mit dem auf Juda bezogenen Suffix der 3. pers. masc. nach dem שִׁלְיָה erklärt, welches 5. Mos. 28, 57 in der Bedeutung *Nachgeburt* vorkommt [58]) und dort von Onkelos durch זְעֵיר בְּנָהָא umschrieben wird. Nachdem Aben Esra diese Erklärung mit ausdrücklicher Beziehung auf die angeführte Stelle wiederholt, und ihr eine andere nach dem talmudischen שִׁלְיל zur Seite gesetzt hat, welches durch בן תשעה חדשים erklärt wird, also einen neunmonatlichen, reifen, Fötus bezeichnen würde, hat D. Kimchi diese Combination etymologisch zu rechtfertigen gesucht, indem er in seinem Wörterbuche unter שִׁיל die Synonymität der Stämme שָׁלָה, שִׁיל und שָׁלַל behauptet und demgemäfs auch die ihrer Derivata שִׁלְיָה, שִׁיל und שִׁלְיל. Auch bei R. Bechai [59]),

---

[58]) S. o. S. 234.

[59]) שילה בנו שיולד משליך אשה כדרך כל־התולדים, *d. h. Schilo d. i. sein Sohn, welcher geboren wird aus der* שִׁלְיָה *des Weibes nach der Weise aller, die geboren werden.* Wenn R. Bechai hierbei bemerkt, dafs der Ausdruck שִׁילֹה statt des gewöhnlichen בְּנוֹ gewählt sey, um darauf hinzuweisen, dafs der Messias auf ganz natürliche Weise geboren werden soll, so haben dagegen schon Porchet Salvago und nach ihm Galatinus und auch Luther in der Herkunft jenes Ausdruckes von שִׁלְיָה eine Hindeutung auf Christi wunderbare Geburt von einer Jungfrau erkannt. Luther sagt im Commentar zur Genesis: „Vocabulum שִׁילֹה etiam varie torquent. Sed placet mihi sententia Bernardi Ziegleri, qui deducit a שָׁלָה, sicut ex Rabbinis quidam eo argumento impugnat divinitatem Christi: cum fuerit in שִׁלְיָה utero matris suae a capite usque ad pedes, quomodo potuit esse Deus? . . . שִׁילֹה significat filium uteri aut secundinae terminatione foeminina,

bei Abarbanel und im Michlal Jophi findet sich diese Erklärung und bei christlichen Auslegern hat sie vielen Beifall gefunden, so, um nur die wichtigsten anzuführen, in der römischen Kirche bei Raymund Martini und Petrus Galatinus, in der evangelischen nach Luther's [60]) und Calvin's Vorgange bei Chyträus, Leyser, Piscator, Tarnov, Buxtorf [61]), Haberkorn, Spanheim, Pfeiffer, Wagenseil, Edzard, Simonis [62]), Gulcher [63]), Dathe [64]) und noch in neuerer Zeit bei Ilgen [65]), Knapp [66]) und Böttticher [67]). Gleichwohl hat diese Erklärung sehr viel gegen sich. Denn einmal steht die Gleichheit der Bedeutung der Stämme שִׁיל und שָׁלָה keineswegs fest, und wenn auch erwiesen wäre, dafs

---

propter primam promissionem factam Adae : Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius, ipsum conteret caput tuum. . . Hanc promissionem accurate inspexerunt sancti Patres et Prophetae, eamque acuerunt, sicut inquit Jesajas Cap. 7, 14 : „Ecce virgo concipiet et pariet filium. . . Non enim viri semen futurus erat, nec natus ex patre, sed virginis filius.“ Später hat z. B. Tarnov herausgebracht (exercit. bibl. l. II, p. 547), das Suffixum bei שִׁילֹה, welches dem Consonant nach weiblich, dem Vocal nach männlich sey, deute darauf hin, dafs Christus seiner göttlichen Natur nach ἀμήτωρ, seiner menschlichen nach ἀπάτωρ gewesen sey. R. Bechai seinerseits hat in dem ה in שילה eine Beziehung dieses Namens auf יהוה gefunden. Vgl. Pfeiffer, a. a. O. p. 1110, auch Glassius, phil. sacr. p. 51.

[60]) Im Comment. zur Genesis, s. d. vor. Anm. Anders in der Bibelübersetzung. S. u. Anm. 79.

[61]) Lex. hebr. p. 811.

[62]) Arcanum formarum, p. 131.

[63]) Explicatio nova et facilis loci Gen. 49, 10. Lips. 1774.

[64]) Er erklärt : „Quam diu prolem habebit, ei gentes obedient.“

[65]) A. a. O. S. 316—318.

[66]) Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, herausgeg. v. Thilo. II, S. 138.

[67]) Horae Aram. p. 25.

שִׁיל wie שִׁלְיָה die *Nachgeburt* heifst, so wäre damit die Bedeutung *Sohn* noch nicht gerechtfertigt, ein Mifsstand, der dadurch nicht beseitigt wird, daſs man auch dem hebräischen שִׁלְיָה, dessen Bedeutung nach dem Arabischen unzweifelhaft feststeht, die allgemeine Bedeutung *foetus* aufzudrängen sucht [68]). Am wenigsten kann dieſs durch Herbeiziehung des arabischen سليل gelingen, denn dieſs steht gerade von dem Kinde oder dem Jungen, welches ohne von der Nachgeburt umhüllt zu seyn geboren wird, und auch im Talmud wird שִׁלְיָה und שִׁלִּיל wohl unterschieden [69]). Eher gienge daher die nach dem Vorgange von R. Jona auch von

---

[68]) Z. B. Gulcher, a. a. O., auch Pfeiffer, a. a. O. p. 1112. Das Subst. שִׁלְיָה kommt von שָׁלָה in der Bedeutung *lose, gelöst seyn* her. Von dem entsprechenden und gleichbedeutenden arabischen Stamme سلا ist das Subst. سَلًى abgeleitet, welches der Ḳamûs erklärt durch جِلْدَةٌ فيها الوَلَدُ من الناسِ والمواشِى, d. h. *die Haut, worin der Fötus ist von den Menschen und von den Vierfüfsern*; mit diesem Worte erklärt Juda Ben Ḳarîsch das hebr. שִׁלְיָה, und die alten Uebersetzer, sowie der Talmud, stimmen damit überein.

[69]) سَلِيل, von سَلَّ, welches ganz dem hebräischen שָׁלַל entspricht, heifst eigentlich das *Herausgezogene* und steht z. B. vom gezückten Schwert, dann bedeutet es ein männliches, sowie سَلِيلَةٌ ein weibliches Junges, aber nach dem Ḳamûs ein solches, welches geboren wird ohne mit einer سَلًى bedeckt zu seyn: ما وُلِدَ فى غير ماسكة ولا سَلًى. Im Talmud selbst sind in den beiden Stellen, auf welche D. Kimchi sich beruft, um die gleiche Bedeutung beider Ausdrücke zu beweisen (Chullin, 4, 7 u. 7, 1), diese sehr bestimmt unterschieden: שִׁלְיָא ist der in die Haut der Nachgeburt eingehüllte Fötus, der als zur Mutter gehörig betrachtet wird und wie ein Theil von dieser gegessen werden darf; שִׁלִּיל dagegen ist das ausgetragene, neun Monate alte lebendige Junge (בן תשעה חי), von welchem deshalb, wenn es in einem geschlachteten Thiere gefunden wird, der Hüftnerv (vgl. 1. Mos. 32, 32) so wenig, wie bei einem selbständigen Thiere gegessen werden darf.

Aben Esra [70]) und neuerdings von Simonis versuchte directe Zurückführung von שִׁילֹה auf שְׁלִיל und den Stamm שלל an, wo man dann etwa שִׁלֹּה, von einer Form שֵׁל, lesen müſste. Aber auch bei dieser Erklärung träte die Beziehung auf den natürlichen Geburtsact in dem Worte noch zu sehr hervor, als daſs es eine passende Bezeichnung des Messias oder eines heilbringenden Herrschers aus Juda seyn könnte [71]), und die sonst vorkommenden Bezeichnungen, wie צֶמַח, Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12; שֹׁרֶשׁ Jes. 11, 10; חֹטֶר Jes. 11, 1 oder auch בֵּן und יֶלֶד Jes. 9, 5, welche Pfeiffer anführt, um zu beweisen, wie die Erklärung von שִׁילֹה durch „*sein Kind*“ der Analogia fidei gemäſs sey, dienen eher dazu, die Berechtigung jener Bezeichnung zu widerlegen. Jedenfalls wird die ganze Erklärung dadurch vollkommen unsicher, daſs, abgesehen von jenem שִׁלְיָה, nirgends im Alten Testament die Stämme שִׁיל, שָׁלָה und שָׁלַל mit ihren Derivaten in einer Bedeutung vorkommen, welche derselben unmittelbar zur Stütze dienen könnte [72]).

---

[70]) Der gleichfalls von Aben Esra und vor ihm schon von Jona ben G'anâch gemachte Versuch, das תַּשְׁלֶה 2. Kön. 4, 28 durch תּוֹלִיד zu erklären und darauf שֶׁלְיָה zurückzuführen, indem man שָׁלָה wahrscheinlich in der Bedeutung *loslassen*, *von sich geben* faſste, wird schon von D. Kimchi (u. d. W. שֶׁלְיָה) als gewagt bezeichnet.

[71]) Diese Schwierigkeit vermeidet Ilgen, indem er das ה in שִׁילֹה als zum Stamme gehörend ansieht und übersetzt: „*So lange Enkel kommen*“; vgl. Anm. [64].

[72]) Andere Erklärungen, welche שילה als ein Nom. mit dem Suff. der 3. p. m. auffassen, genügt zu erwähnen. Am nächsten steht der obigen die von L. de Dieu, welcher nach سال, *flieſsen*, שִׁילֹה durch *profluvium eius*, i. e. *semen eius* erklärt; aber سال und namentlich das nomen سَيْل, dessen Vergleichung am nächsten liegen würde, steht von groſsen, heftigen Wassergüssen und dürfte schwerlich jene Metapher gestatten, nicht einmal die, welche Kühnöl (Mess. Weiſsagungen. Leipzig. 1792, S. 7) bei gleicher Etymologie annimmt, wenn er übersetzt: „*Ja*,

Durch den Eifer, in unserer Stelle den Messias zu finden, wurde auch der durch die zahlreichen neutestamentlichen Stellen, welche Jesus als den von Gott *gesandten* bezeichnen [73]), begünstigte Lesfehler veranlafst, in dessen Folge die Vulgata שִׁילֹה oder vielmehr שלה durch *is qui mittendus est* wiedergab [74]). Dafs die der römischen Kirche angehörenden Ausleger dieser Erklärung erst in gutem Glauben folgten und dann, als man auf den Urtext zurückgehen gelernt hatte, sie diesem zum Trotz zu vertheidigen suchten, versteht sich von selbst. Als einfachstes Mittel zu diesem Zwecke bot sich die Verläumdung dar, dafs die Juden, um die Beziehung auf den ἀπεσταλμένος den Christen unmöglich zu machen, das ursprüngliche ח nach den Zeiten des Hieronymus in ה verfälscht hätten, „scilicet, wie Dannhauer [75]) sehr treffend bemerkt, sol ordinem suum neglexit, quia horologium aberravit"; und obgleich

---

Ueberflufs strömt ihm entgegen", am ersten noch die, nach welcher J. D. Michaelis (Noten zur deutschen Uebers. des A. T. S. 196) an die *Ueberschwemmungen* Judas durch die Chaldäer denkt. R. Nissim bei Abarbanel erklärt das Wort nach שַׁלְוִי 2. Sam. 3, 27 u. 7 שַׁל 2. Sam. 6, 7 durch *Verirrung* und denkt an Salomo's Abfall, durch welchen die Herrschaft Juda entrissen worden sey; Clericus combiniert שׁוּל, die Schleppe des Kleides, und übersetzt frischweg: *finis eius*; Hiller (Syntagm. Hermen. Tub. 1711, 235; Onomast. sacr. p. 391) erkennt in dem Worte ein synkopiertes שְׁאִילֹה nach Analogie des Königsnamens שָׁאוּל und übersetzt *expetitus eius*; und auch שִׁלֹה (sic) ist punctiert und *praeda eius* übersetzt worden (vgl. Herder, I, S. 66, Anm. und Werliin, a. a. O. p. 93).

[73]) Matth. 10, 40; Joh. 3, 17. 34; 6, 57; 7, 29; 10, 36; 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 1. Joh. 4, 9. 10. 14; Hebr. 3, 1. — Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 38—40; 7, 16. 28; 8, 16; 9, 4; 15, 26; 16, 5; Röm. 8, 3.

[74]) S. o. S. 242. Uebrigens citiert Hieronymus zu Ez. 17, 22 u. 21, 32 nach den LXX: donec veniret *cui repositum est*; ebenso bei Irenäus adv. haer. IV, 10, 2. Cyprian (Test. I, 21) hat nach der älteren Lesart der LXX: „Quoadusque veniant *deposita illi*."

[75]) Hod. chr. p. 831.

diese Annahme schon durch den Umstand widerlegt wurde, dafs die meisten Juden fortwährend selbst die Stelle auf den Messias bezogen, so fand sie doch in Salmeron, Bonfrere, Acosta u. A. eifrige Vertreter. Unter den Protestanten sprach sich für jene Erklärung merkwürdigerweise Flacius [76]) aus, und es kann diefs, obgleich auch er an der grundlosen Verdächtigung der Juden sich betheiligte, immerhin als ein schönes Zeichen von der gröfseren Freiheit gelten, mit welcher damals noch ein protestantischer Theologe dem masoretischen Texte gegenüber sich bewegen durfte. Später unterstand sich nur noch Grotius, — „ita plerumque pessimum eligit Grotius, ad quaevis defendenda paratus" meint Calov — שילח als die ursprüngliche Lesart zu vertheidigen, aus welcher übrigens seiner Ansicht nach das jetzige שילה auf unschuldige Weise „aut variante dialecto, aut scriptura aberrante" entstanden wäre. Es ist hierbei zu bemerken, dafs, weil das *is qui mittendus est* am unmittelbarsten an das ἀπεσταλμένος erinnerte, womit Joh. 9, 7 der Name der Quelle Siloah erklärt wird, schon Flacius, und nach ihm auch Grotius, annahm, dafs, entsprechend diesem Namen (Jes. 8, 6), שִׁלֹחַ oder, wie in einigen Handschriften steht, שִׁילוֹחַ zu lesen sey, wobei man noch den Vortheil hatte, das י des masoretischen Textes unangefochten lassen zu können; während die Uebersetzung der Vulgata ursprünglich höchst wahrscheinlich aus einem vorausgesetzten שָׁלֵחַ entstanden ist [77]).

---

[76]) A. a. O. p. 1170 f. : „Porro ego, si primam non amplecterer (die Ableitung von שָׁלָה, ruhig, glücklich seyn), mallem amplecti Hieronymi expositionem atque dicere, tempestate eius scriptum fuisse שילוח, *siloah* : postea vero, quod cum Judaei hac et similibus vocibus a Christianis urgerentur, nec haberent, quod respondere possent, pro malitia et pervicacia sua depravasse, facta literarum mutatione. Sicut et כרו depravarunt Ps. XXII et alias multas." Gegen Flacius vgl. Glassius, philol. sacr. p. 50 ff.

[77]) S. o. S. 242. Bonfrere nimmt an, Hieronymus habe שִׁלּוּחַ gelesen; Gordon Huntley (bei Pfeiffer, a. a. O. p. 1093; vgl.

Da sonach alle durch die Tradition mehr oder weniger gestützten Erklärungen nicht vollständig zu befriedigen vermochten, so war es natürlich, daſs christliche Ausleger, sobald bei ihnen zu dem Interesse für das Verständniſs des Grundtextes die Kenntniſs der hebräischen Sprache sich gesellt hatte, mit Hülfe der Etymologie eine Erklärung selbständig suchten, und ebenso natürlich bot sich für die, welchen die Zurückführung auf שׁוּל oder שִׁיל nicht genügen wollte, der Stamm שָׁלָה zu diesem Ende dar, dessen Bedeutung *ruhig, zufrieden, glücklich seyn* für eine Benennung des Messias als das entsprechendste Etymon erscheinen muſste. In der That kommt diese Erklärung, auf welche bis dahin kaum ein einziger jüdischer oder christlicher Ausleger verfallen war, mit dem zweiten Viertel des sechszehnten Jahrhunderts auf und findet allmählich so viel Beifall, daſs sie zuletzt geradezu die herrschende wird. Und zwar gieng man zuerst von der Bedeutung *prospere ac feliciter agere* aus und erkannte demgemäſs in dem שִׁילֹה den *salvator, felicitator, sospitator,* den Welt und Teufel überwindenden *siegreichen Helden*; so erklären von römischen Auslegern z. B. Vatblé, Emmanuel Sa, von protestantischen Fagius, Castalio, Mercier, W. Musculus, Flacius [78])

Glassius, philol. sacra, p. 51; Onomatologia Messiae prophetica, Jen. 1624, p. 357 ff.) sieht שִׁלֹחַ als dessen Lesart an und erkennt selbst in dem Jod des masoretischen שִׁילֹה eine jüdische Fälschung. Daſs übrigens die passive Bedeutung *ἀπόσταλμένος* auch mit der Form שִׁלֹחַ sich verträgt, s. bei Ewald, Ausführl. Lehrb. §. 156, 2, a.

[78]) A. a. O. p. 1170: „Significat autem Siloh *felicitatem*, vel *autorem felicitatis*. Inde a quibusdam vertitur *Heros*. . . Vidi plura manuscripta exemplaria, ubi non erat י, quod magis cum etymo *felicitatis* conveniret. Opinor igitur idem esse, quod *Salvator*, *felix*, *prosper*, *fortunatus*, *faustus*, *augustus*: cui prospere debebant succedere omnia, contra mundi sapientiam et potentiam, contra peccatum, mortem, Diabolum, adeoque omnes portas Inferorum; ac ipse spoliatos principatus et potestates ostentare, palam triumphante de illis per semet ipsum. Germanice vertere poteris, *Wolfart*."

und auch Luther [79]) in seiner Bibelübersetzung. Nachdem noch Helwig in diesem Sinne sich ausgesprochen, wird seit Glassius [80]) die Modification herrschend, welche die Bedeutung *tranquillum esse* festhält und den Messias als den *pacificator*, den *Friedenbringer* und *Friedensfürsten* bezeichnet findet; so bei Pfeiffer [81]), der früher die Ableitung von שִׁיל eifrig vertreten hatte [82]), bei Calov, Seb. Schmidt [83]), Coccejus [84]), Wilsius [85]), Mai [86]), Buddeus [87]) und Deyling. Schon Hieronymus ab Oleastro hatte zur Stütze dieser Erklärung auf Sach. 9, 9 hingewiesen, Pfeiffer fügt die noch einleuchtendere Beziehung auf den שַׂר שָׁלוֹם (Jes. 9, 6) bei und Newton [88]) erinnerte auch noch an Luc. 2, 14. Ob das masoretische שִׁילֹה, wovon doch alle diese Erklärungen ausgiengen, dieselben auch nach den Gesetzen der Wortbildung gestatte, diese Frage hatte den Erklärern noch nicht viel Sorge gemacht. Zwar hatte schon Flacius gemeint, dafs die Lesart שלה, welche er in einigen Handschriften gefunden, besser zur Bedeutung *felicitas* stimme [89]), L. de Dieu

---

[79]) Er übersetzt: „Bis das der *Helt* komme“ und bemerkt dazu: „Hie fähet an der Segen von Christo, der von Juda sollt geboren werden. Und heifst ein Silo, d. h. der glückselig sein und frisch durchdringen sollt, mit Geist und Glauben, das zuvor durch Werk sawer und unselig Ding war. Darumb nennen wir Silo ein *Helt*.“ Vgl. dagegen o. S. 247 f., Anm. [59].

[80]) Onomatologia, p. 220 f.; vgl. Philol. sacr. p. 52.

[81]) Dubia vex. p. 205 f.

[82]) In der Exercitatio de Schilo, §. 81—100.

[83]) Colleg. bibl. p. 177.

[84]) Summa doctr. foederum, §. 345.

[85]) Oecon. foedd. p. 600.

[86]) Oecon. tempp. V. T. p. 370.

[87]) Hist. eccl. V. T. p. 279.

[88]) Abh. über die Weifsagungen. Aus dem Engl. Leipzig. 1757, I, S. 79.

[89]) S. o. Anm. 77.

hatte die Möglichkeit einer Ableitung der Form שִׁילֹה von dem Stamme שָׁלָה geradezu bestritten, Pfeiffer behauptet, dafs, um diese Ableitung zu rechtfertigen, die Berufung auf כִּידוֹר Hi. 15, 24; צִינֹק Jer. 29, 26; קִיטוֹר 1. Mos. 19, 28; קִימוֹשׁ Hos. 9, 6 unzulänglich sey, da es sich hier um einen Stamm ל״ה handele, ein Umstand, der auch durch Berufung auf den Eigennamen שִׁלֹמֹה nicht beseitigt werden könne [90]); Clericus hatte dann noch einmal die Unverträglichkeit des י, Simonis [91]) die des quiescierenden ה mit der fraglichen Ableitung betont und zugleich darauf aufmerksam gemacht, dafs jene Formen, auf welche man sich als auf analoge berufen hatte, nicht nomina agentis bilden, sondern eigentlich „actionis intensae et frequentis effectum“ und dann in der Regel das „medium effectus“ bezeichnen. Aber über die letztere Schwierigkeit kam man durch die Annahme hinweg, dafs eben abstractum pro concreto stehe, wie ja auch Micha 5, 4 der Messias geradezu שָׁלוֹם genannt sey, und jene Formen hielt man fortwährend als wirklich analoge fest; ja einige, wie Alting und Crusius [92]), zeigten mit der Vermuthung, es möge hier ein zur Bezeichnung des erwarteten Erlösers eigens gebildeter ganz besonderer Name vorliegen, einen Weg, auf welchem man allen beschwerlichen Einreden der Grammatik auf das bequemste entgehen konnte. So

---

[90]) Exercitatio de Schilo, §. 76 u. 77. In den dubiis vex. nimmt er, später zur Ableitung von שלה selbst übergegangen, jene früher bestrittene Berufung selbst wieder auf.

[91]) Arcanum formarum p. 425.

[92]) Hypomnemata theol. proph. II, p. 25 : „Non opus est, inquam, certo determinare etymologiam vocabuli Schiloh, et forsan ne quidem unquam fuit vox vulgaris, sed nomen noviter ad hoc factum, ut expectatum generi humano legatum redemtorem, seu Salvatorem, designaret; quo tamen posito nihilo secius a radici nota illud duci necesse est, sed formatione anomala, id est propria scopo praesenti, potest ab ea consulto derivatum esse.“

haben denn Crusius, Kanne[93]), Rosenmüller, Winer (lex. s. v.), Baumgarten-Crusius (Bibl. Theol. S. 368), Hengstenberg (Christologie, 1. Aufl. I, S. 67 ff.) und Fürst (Concord. p. 1144 f.), den Namen fortwährend auf den Messias als den *Friedenbringer* bezogen, während J. E. Ch. Schmidt[94]), Vater, Plüschke, Gesenius, Justi, Schumann und Maurer (im Commentar) zwar die abstracte Bedeutung *Ruhe*, *Frieden* festhalten, aber gleichfalls bei der Ableitung von שלה bleiben. Es ist das Verdienst von Bleek (a. a. O. p. 18) und besonders von Tuch, die von Ewald aufgestellten bestimmteren grammatischen Regeln auf die vorliegende Frage zuerst angewandt und dargethan zu haben, dafs ein der Form קיטר entsprechendes Substantiv von שָׁלָה vielmehr שִׁילוּי heifsen müfste (Ewald, Ausf. Lehrb. §. 36, d, 3), und dafs die Endung ה nur bei Eigennamen, zu welchen auch das Ketîb אֲבֵדָה Sprw. 27, 20 zu rechnen ist, vorkommt und zwar als Abkürzung der Endung ון (Ewald, §. 163, f.). Einem Erklärer, welcher die Ableitung von שָׁלָה noch festhalten und dabei doch den Gesetzen hebräischer Wortbildung treu bleiben wollte, blieb hiernach nur ein doppelter Weg: entweder er mufste שִׁילֹה als einen aus שִׁילוֹן entstandenen Eigennamen ansehen[95]), oder er mufste die

---

[93]) Christus im alten Test. Nürnberg. 1818. I, S. 250 ff.

[94]) Er übersetzt: „Bis dafs *Heil* kommt" und verdient daher als erster Vertreter der Erklärung des שִׁילֹה durch das Abstractum selbst, ohne Beziehung auf den persönlichen Messias genannt zu werden, obgleich er zur näheren Begründung seiner Auffassung nichts beifügt.

[95]) Obgleich in dem uns erhaltenen Sprachschatze keine Nominalform von ל״ה vorhanden ist, welche der Form שִׁילוֹן vollkommen entspräche (Ewald, §. 163, e; Rödiger, in Gesen. thes. p. 1425), so steht doch der Entstehung einer solchen Form aus שִׁלוֹן (Ewald, §. 156, b, a; 65, a) oder auch aus שִׁלְיוֹן (Rödiger, a. a. O.) an sich nichts entgegen, und es scheint nicht nöthig, das Wort von einem anderen Stamme abzuleiten, etwa mit Delitzsch (Genesis, 3. Aufl. S. 589 von שׁוּל, *laxum, relaxatum esse*, wie Rödiger das allein voll-

masoretische Lesart verlassen. Den ersten Weg hat Hengstenberg um so lieber gewählt, da so die Stelle um so gewisser auf den persönlichen Messias zu beziehen war, und bereitwillig hat er den *Friedenstifter* der ersten Auflage der Christologie in der zweiten in einen *Friedrich* verwandelt[96]); den zweiten hat früher schon Schöttgen[97]) eingeschlagen, indem er שֹׁלֶה las, es aber in der Bedeutung *imperator* nahm, neuerdings Knobel, welcher, mit Berufung auf die wohlbezeugte alte Lesart שלה, vorschlägt, שֶׁלֶה oder שֵׁלֶה zu lesen, in der Bedeutung *Ruhe*. Der Versuch von Hofmann und Kurtz, an welche auch Auberlen[98]) sich angeschlossen hat, mit Hülfe der alten vermeintlichen Analogieen und einiger gleich werthlosen neuen der Form שִׁילֹה ohne weiteres die Bedeutung *Ruhe* zu vindicieren, muſs auf dem gegenwärtigen Standpunkt

---

kommen entsprechende גִּילֹה von גִּיל ableitet, oder mit Rödiger von שָׁלַם, als eine Verkürzung aus שִׁילוֹם, woran schon Amand. Polanus, Syntagm. Theol. I, 37 gedacht hat; daſs der Name der Stadt Silo aus שִׁילוֹן verkürzt sey, dafür spricht auch die Form *Σιλούν* bei Josephus (a. i. V, 10, 2; 11, 3; neben *Σιλώ* VIII, 7, 7; 11, 1) und das arabische سيلون (Kazwini ed. Wüstenfeld, II, 132), welchem das heutige *Seilun* (Robinson, III, 1, 305) vollkommen entspricht. Als Curiosität mag der verzweifelte Versuch von Gussetius (Comment. ling. Ebr. f. m. 425) angeführt werden, שִׁילֹה als שׁ praef. mit יְלֹה dem fut. apoc. von להה = לאה, *ermüden*, darzustellen und durch *qui laboribus gravissimis premitur* zu erklären, mit Beziehung auf das Leiden Christi.

[96]) Einigermaſsen verwandt mit dieser Auffassung ist die Ansicht von Friedrich und Werliin, welche zwar שִׁילֹה in der Bedeutung *Ruhe*, *Friede* nehmen, darin aber eine Anspielung auf Form und Bedeutung des Namens שְׁלֹמֹה erkennen, auf welchen König sie, wie schon — freilich in anderem Sinne — die samaritanisch-arabische Uebersetzung gethan, den Ausspruch beziehen. Hengstenberg seinerseits erkennt in שִׁילֹה das Vorbild, welchem der Name שְׁלֹמֹה nachgebildet sey.

[97]) Dissert. VII hinter seinen Hor. Ebr. et Talm.

[98]) Die mess. Weiſsagungen der mos. Zeit (Jahrbb. für deutsche Theol. III, 4, S. 782 f. Anm.).

der hebräischen Sprachwissenschaft einfach als ein Anachronismus erscheinen; ganz abgesehen davon, dafs, wie Delitzsch mit Recht bemerkt hat, das Vorkommen dieser ganz absonderlichen Wortform für einen so gewöhnlichen Begriff, für welchen eine Reihe von geläufigen Ausdrücken, wie שַׁלְוָה, שָׁלוֹם u. a. zu Gebote standen, mehr als unwahrscheinlich ist.

So zeigt sich, dafs auch diese Erklärung, welche so lange im unbestreitbaren Besitze der Wahrheit zu seyn schien, sobald man sie etwas fester anfafst, ihren Halt verliert und in hohem Grade unsicher wird. Warum also nicht zu der Bedeutung zurückkehren, in welcher das streitige Wort im Alten Testamente selbst allein noch vorkommt, und von welcher man nur durch die Voraussetzung, es müsse in unserer Stelle von dem persönlichen Messias die Rede seyn, sich hat abbringen lassen? — zur Beziehung des שִׁילֹה auf jene *Stadt in Ephraim*, welche bei der Eroberung Kanaans, nachdem Israel das Lager bei Gilgal verlassen hatte, der Mittelpunkt des Volkes wurde (Jos. 18, 9 f.; 19, 51; 21, 2; 22, 9. 12) und von Josua bis auf Eli Sitz der Bundeslade war (Jos. 18, 1; 1. Sam. c. 5. u. 6), und deren im Alten Testamente vorkommende verschiedene Namensformen zugleich den Varianten von שִׁילֹה entsprechen[99]). Auf diese von dem alttestamentlichen Grund-

---

[99]) S. o. S. 243. Die Masora bemerkt zu 1. Mos. 49, 10, dafs die Schreibart שִׁילֹה aufser dieser Stelle gar nicht mehr vorkomme, dafs an 8 Stellen שִׁלֹה sich finde, nämlich Richt. 19, 1; 1. Sam. 1, 24; 3, 21; 14, 3; Jer. 7, 14; 26, 9; 41, 5; Ps. 78, 60, und dafs an allen übrigen Stellen שִׁלֹה stehe. In der van der Hooght'schen Ausgabe, Amst. 1705, der Mutter unseres jetzigen textus receptus, findet sich jedoch an einer von jenen 8 Stellen, 1. Sam. 14, 3, ebenfalls die Lesart שִׁלֹה, aufserdem Richt. 21, 21 u. Jer. 7, 12 die von der Masora gar nicht erwähnte Lesart שִׁילוֹ und selbst die von der Masora als nur an unserer Stelle vorkommend bezeichnete Lesart שִׁילֹה kommt 1. Kön. 2, 27 vor, ebenso an verschiedenen Orten in einzelnen Hand-

texte selbst ausgehende Erklärung läfst sich in der That mit vollem Rechte der Satz anwenden, welchen Hengstenberg auf Grund der trotz ihrer Uebereinstimmung auf sehr schwachen Füfsen stehenden Tradition in Bezug auf die messianische Deutung ausgesprochen hat, dafs sie nämlich „nur dann verworfen werden darf, wenn sie durch andere sichere Gründe als unzulässig erwiesen wird, dafs sie hingegen, falls diefs nicht der Fall ist, vor allen anderen Erklärungen den Vorzug verdient.“ Freilich hat gegen diese Erklärung, bestimmter gegen die Fassung, welche Tuch ihr gegeben hat, Hofmann, und nach ihm Kurtz, siegesgewifs nicht weniger als fünf Gründe aufgeführt; aber diese erweisen sich bei näherer Betrachtung als so wenig stichhaltig, dafs nicht einmal Delitzsch ihr Gewicht anerkannt, oder auch nur für der Mühe werth gehalten hat, auf ihre Widerlegung sich einzulassen. Auch fehlt es jener Erklärung nicht an einer weit älteren Vertretung, als die Ableitung von שָׁלָה, welche, obgleich sie die jüngste von allen ist, als die recepta sich brüstet, sie aufzuweisen hat; und wenn jene Vertretung bei den Juden gesucht werden mufs, wie später bei dem Ketzer Servet, so ist diefs das natürliche Schicksal der Wahrheit, sobald die Tradition der Kirche einen Irrthum sanctioniert hat. Der des Princips seiner Kirche sich bewufste protestantische Ausleger wird sich durch ein bedenkliches „vestigia terrent“! nicht abhalten lassen, der Wahrheit die Ehre zu geben,

---

schriften. Es geht hieraus hervor, dafs die verschiedenen bei unserem *Schilo* vorkommenden Varianten in der That auch als die verschiedenen Schreibarten des Städtenamens Schilo vorkommen, ferner dafs die ursprüngliche Lesart an unserer Stelle, שלה (s. o. S. 242), auch die üblichste Schreibart dieses Namens ist (sie findet sich an 21 Stellen), und endlich wird es wahrscheinlich, dafs die ungewöhnliche Schreibart שִׁילֹה von den Masoreten 1. Mos. 49, 10 angenommen und sonst vermieden worden ist, um darauf hinzudeuten, dafs das Wort an dieser Stelle ebensowenig als Name der bekannten Stadt aufzufassen, als שִׁלֹה zu lesen sey. Vgl. o. S. 242.

wo er sie findet, und nur bedauern, daſs theils der Mangel an historischem Sinn, theils das polemische Interesse, welches durch den Eifer der traditionellen Ausleger hervorgerufen war, die richtige Fassung der Beziehung auf die Stadt Silo bei ihren älteren Vertretern verhindert hat [100]). Unter den neueren Exegeten sind es übrigens

---

[100]) Obgleich unsere gegenwärtige masoretische Lesart ihre Entstehung höchst wahrscheinlich dem Bestreben verdankt, die Beziehung auf die Stadt Silo auszuschlieſsen (s. d. vor. Anm.), so sind doch jüdische Ausleger in verschiedener Form auf sie zurückgekommen. Zuerst finde ich sie bei Aben Esra, auf welchen sie auch D. Kimchi (lib. rad. u. שִׁיל) zurückführt. Mit Berufung nämlich auf Ps. 78, wo v. 60 daran erinnert wird, wie Gott seine Wohnung zu Silo verworfen, dann v. 70 daran, wie er David erwählt habe, führt Aben-Esra als nicht unpassend eine Erklärung an, wonach an unserer Stelle יָבֹא in derselben Bedeutung, wie in der Redensart בָּא הַשֶּׁמֶשׁ, *die Sonne geht unter*, zu nehmen und auf das Ende von Schilo zu beziehen wäre, so daſs sich der Sinn ergäbe, es solle der Stamm Juda als solcher das Principat behaupten, bis mit David das Königthum in Juda beginne. R. Bechai (Werliin, p. 107 f.) gibt noch obendrein dem Verbum סוּר die Bedeutung *wohin gelangen* und gewinnt so den Sinn, es solle das königliche Scepter nicht eher an Juda (!) gelangen, als bis das Heiligthum zu Silo aufgehört habe. Joseph Kimchi (ebendas. S. 108 f.; auch von Luther in der Schrift Von den Juden und ihren Lügen bereits erwähnt) bezieht שִׁילֹה auf Jerobeam und erklärt, die königliche Herrschaft solle bei Juda bleiben, bis Jerobeam die Herrschaft der zehn Stämme (ולו יקהת עמים) an sich reiſsen werde, und da von einem Zusammenhange Jerobeams mit Silo sonst nichts bekannt ist, so hat R. Hiskia vielmehr an den Propheten Ahia aus Silo gedacht, welcher (1. Kön. 11, 29 ff.) Jerobeam die ihm bestimmte Herrschaft über die zehn Stämme ankündigte. Von allen auf die Stadt Silo bezüglichen jüdischen Deutungen aber ist die, welche R. Lippmann (um 1400) in seinem סֹכֶר נְעָחוֹן gegeben hat, eben weil sie in einer Streitschrift gegen die Christen steht, bei weitem am bekanntesten geworden, und ihr ganz besonders gilt auch die christliche Polemik von Galatinus und Luther (a. a. O.) bis in die spätere Zeit. Lippmann erklärt (in der Ausg. von Hackspan, Nürnberg 1644, p. 28): עד שבאו לשילה עד שהעמיד שמואל מלך משבט בנימין, *bis daſs sie* (der Stamm Juda) *kommen nach Silo, bis daſs Samuel aufstellt einen König aus dem Stamme Benjamin.* Wenn nun auch diese Erklärung den Einwand nahe legte, daſs Saul weder

keineswegs die des Rationalismus vorzugsweise verdächtigen, welche diese Beziehung festhalten, sondern neben Männern, wie Herder, Eichhorn, Rosenmüller, Bunsen, Baumgarten, Delitzsch, welcher letztere früher selbst in Schilo einen Eigennamen des Messias erkannt hatte [101]), stehen Bleek, Tuch, Hitzig, Ewald, Rödiger, Gelehrte, welche dafür bekannt sind, daſs sie es, ohne jede andere Rücksicht, nur mit der sprachlichen Begründung der Auslegung besonders genau nehmen, und an welche auch Diestel in seiner Monographie über den Segen Jakobs sich anschlieſst. In der That drängt sich auch der unbefangenen Betrachtung der Stelle jene Beziehung von selbst auf. Abgesehen von dem bereits hervorgehobenen Umstande, „daſs das Schilo, wo es sonst im A. T. vorkommt, überall Name dieser Stadt ist", ein Grund, dessen Gewicht selbst Hengstenberg nur durch die Behauptung sich zu entziehen vermag, „daſs die Stadt ihren Namen auf Grund unserer Stelle erhielt", nämlich von dem ältesten Messiasnamen Schilo, fügt sich der ganze Zusammenhang der Stelle dieser Auffassung auf das Einfachste. שִׁילֹה als Acc. des Orts zu fassen, hat an sich keine Schwierigkeit, und daſs es so zu fassen ist, wird durch den Umstand bestätigt,

---

in Silo gesalbt worden sey, noch sonst zu dieser Stadt in einer näheren Beziehung stehe; so war sie doch insofern auf dem rechten Wege, als sie Juda als Subject von יָבֹא beibehielt und שִׁילֹה als Acc. des Ortes auffaſste. Näher kam Servet der Wahrheit, dessen Ansicht Mosheim mit folgenden Worten darstellt (Anderweitiger Versuch einer vollst. u. unpart. Ketzergeschichte. Helmstädt. 1748, S. 348): „Der geistliche Verstand gehet auf Christum, der wörtliche Verstand der Weiſsagung Jakobs ist zu der Zeit erfüllet worden, da Josua zu Silo die Stiftshütte niedersetzte und das eroberte Land unter die Stämme austheilte, Jos. 18, 1. Das Wort *Siloh* bedeutet, wie er glaubet, Ruhe und Reichthum: und diese beiden Dinge erlangten die Kinder Israel zu Silo durch Josua." Mosheim meint freilich, es seyen dieses „Gedanken, die in einem reinen und gesetzten Verstande unmöglich haben können empfangen und gezeuget werden."

[101]) Die biblisch-prophet. Theol. Leipzig. 1845, S. 293.

dafs es an 10 unter den 31 Stellen, an welchen es aufser der unsrigen im Alten Testamente noch vorkommt (Jos. 16, 6; 18, 1; 22, 12; Richt. 21, 12; 1. Sam. 1, 24; 4, 3. 4. 12; 1. Kön. 14, 2. 4), acc. loci ist, und dafs die *Richtung nach Silo hin* überhaupt nirgends anders, als durch das einfache שִׁלֹה ausgedrückt wird: 1. Sam. 4, 12 kommt zum Ueberflusse geradezu unser יָבֹא שִׁלֹה in dieser Bedeutung vor, wozu man noch vgl. 1. Kön. 14, 4; Richt. 21, 12; 1. Sam. 4, 4. Uebersetzt man demgemäfs *er* (*Juda*) *kommt nach Silo*, so bleibt Juda, wie es am einfachsten und dem Zusammenhang am förderlichsten ist, auch in diesem Versgliede Subject, wie es solches unbestritten im 11. u. 12. v. ist, während nicht blofs bei der Annahme, dafs שִׁילֹה den Messias, oder überhaupt eine Person bezeichne und zu v. 10, c u. d Subject sey, der Anschlufs der v. 11 u. 12 folgenden Participialsätze an Juda, von welchem dann v. 10, a u. b zuletzt die Rede war, auf die störendste Weise gehindert, sondern auch schon durch die Erhebung eines appellativen *Ruhe* zum Subject von v. 10, c der einfache Gedankenfortschritt unterbrochen wird[102]). Durch solche Erwägungen veranlafst, hat W. A. Teller (Not. crit. etc. 1766. p. 130—147) die bis dahin als judaisierende Mifsdeutung verdächtigte Beziehung auf die Stadt Schilo zuerst wieder aufgenommen und gründlich vertheidigt; als den Sinn des 10. v. gibt er an: „*Judam per totum iter in terram Canaan reliquis tribubus praeiturum fore hosque constanter eum sequuturos, usque dum venerit Schiluntem*“, und er erläutert dieſs geschichtlich durch die Bemerkung, dafs Juda den Stämmen Israels vorangezogen sey, bis sie Silo erreicht (Jos. 18, 1 ff.), worauf dann die Stämme von Juda sich getrennt hätten, um die ihnen

---

[102]) Auf diese Mifsstände hat schon Hofmann, welchem Kurtz folgt, a. a. O. S. 116 f. treffend aufmerksam gemacht und ihnen durch die Uebersetzung *bis er zur Ruhe kommt* zu entgehen gesucht; vgl. auch Bleek, a. a. O. p. 18.

zugewiesenen Stammgebiete in Besitz zu nehmen. An Teller schlofs sich Herder an, welcher (Geist der Ebr. Poesie, II. 1783, S. 75) übersetzt: „*Bis er zur Ruhstatt kommt und Völker ihm gehorchen*“, um mit dieser Uebersetzung zugleich den bedeutsamen Wortsinn des Städtenamens hervorzuheben [103]). Zirkel widmete die oben angeführte besondere Schrift (1786) der Vertheidigung dieser Auffassung, die dann auch Rosenmüller (1. u. 2. Ausg. der Scholien von 1788 u. 1798) und Ammon (Bibl. Theol. II. 1801, S. 54 ff.) sich aneigneten. Nachdem sie hierauf namentlich durch den Einfluſs der Wörterbücher von Gesenius und Winer zu Gunsten der Ableitung von שִׁלֹה auf lange Zeit völlig zurückgedrängt worden war, fand sie zuerst wieder an Bleek (obss. 1836, p. 18 u. 19) einen höchst würdigen Vertreter. Bleek bemerkt: „Simplicissima igitur totius versus interpretatio, si verba spectas, haec esse videtur: *non recedat sceptrum a Juda, et scipio inter eius pedes, usque dum Silonem venerit eique gentes obedientes factae fuerint*“, und bezieht diese Verheifsung darauf, daſs Juda seine Brüder als Vorkämpfer geführt habe, bis man, nachdem die Unterwerfung der Kanaaniter im Wesentlichen gelungen war, Silo erreicht und dort dem Heiligthume einen festen Sitz angewiesen habe, worauf dann die ausgezeichnete Stellung Judas auf Ephraim übergegangen sey, als den Stamm, in dessen Gebiete das Heiligthum seine Stätte gefunden hatte. Auf das Bedenken, daſs der Stamm Juda auf jenem Zuge eine so ausgezeichnete Stellung, wie der Anfang des 10. v. sie voraussetzt, gar nicht eingenommen habe, ist das Wesentliche oben bereits bemerkt worden [104]), und es ist

---

[103]) Er sagt S. 76 f.: „Der Zug geht nach *Siloh*. . . . Indessen zeigt der Parallelismus, daſs es dem Weisager hier mehr als ein Name, daſs es ihm eine *Ruhe-* und *Friedensstadt* sey.“ Es dürfte darum auch in seiner Uebersetzung vielmehr Ruhstadt zu lesen seyn.

[104]) S. o. S. 224 f.

hier nur noch hinzuzufügen, dafs, wenn auch der persönliche Führer von ganz Israel nach dem Leviten Mose der Ephraimit Josua war, doch der Stamm Juda als solcher unläugbar eine bevorzugte Stellung unter den übrigen Stämmen einnahm und dafs, wenn auch Ephraim nachher diesen Vorrang ihm streitig machte, ein Judäer nur um so mehr Veranlassung hatte, den Vorzug seines Stammes als ein von Gott und Rechts wegen diesem zukommenden und bereits durch den Mund des heiligen Erzvaters ihm zugesprochenen darzustellen. Gegründeter ist der weitere Einwand, dafs zu der glänzenden Verheifsung an Juda es nicht passe, wenn seiner Herrlichkeit ein so nahes Ziel gesteckt werde; aber er trifft eben nur die besondere Fassung, wie sie Bleek dem Gedanken gegeben hat. An sich schliefst die Verheifsung, dafs Juda Führer bleiben solle, bis er nach Silo komme, eine Fortdauer der Führerschaft über diesen Zeitpunkt hinaus keineswegs aus, und die meisten Ausleger, wie Ewald, Rödiger, Bunsen, Baumgarten, Delitzsch, wollen, stillschweigend oder ausdrücklich, diese Fortdauer mitverstanden wissen [105]).

---

[105]) Am leichtesten schliefst dieser Sinn sich an, wenn man mit Herder, Delitzsch u. A. übersetzt: *„bis dafs er kommt nach Silo und ihm die Völker gehorchen,* indem dann das Gelangen nach Silo nur als ein Haltpunkt erscheint, bei welchem die gröfsten Mühen des Irrens und Kämpfens aufhören und die glänzende Stellung Juda's unter den Völkern erst recht beginnt. Aber auch dann, wenn man das 4. Glied des 10. v. mit Ewald als Zustandssatz mit dem 3. verbindet, ist jener Sinn nicht ausgeschlossen; Bunsen z. B. bemerkt bei dieser Auffassung: *„Bis er kommt* bezeichnet keineswegs einen Endpunkt (vgl. 28, 15), mit dem Juda's Vorrang aufhörte. Als die Kinder Israel sich in Siloh versammelten und das Offenbarungszelt aufrichteten (Jos. 18, 1), war ein vorläufiger Abschlufs der Unterwerfung Kanaans gegeben. Nach dem Sinne unserer Verse nun soll Juda bis zur Unterwerfung Kanaans der Vorkämpfer der übrigen Stämme sein, und auch später im ruhigen Besitze des Landes seinen Vorrang behaupten.“ Schon Aben Esra bemerkt: ואין טעם עד כי יבא שילה שיסור השבט ממנו בבוא שילה רק טעמו כמו לא יחסר לפלוני לחם עד שיגיע עת שיהיו לו שדות וכרמים רבות וכמוהו כי לא אעזבך עד אשר אם

Dagegen erscheint es mir nicht als wahrscheinlich, daſs in einer Prophetie, in welcher sonst, wenn nicht etwa, wie v. 3 u. v. 6 u. 7, längst vergangene Ereignisse der patriarchalischen Vorzeit erwähnt werden, die Verhältnisse der späteren Richterzeit in unmittelbarer Gegenwart sich abspiegeln, auf ein einzelnes früheres Ereigniſs, wie das Gelangen Israels nach Silo, sollte Beziehung genommen seyn; es würde dieſs eine Reflexion verrathen, wie sie sonst dem Verfasser fremd ist, welcher nur den Eindruck der Stammesverhältnisse zu seiner Zeit in groſsartiger Ueberschau unmittelbar zusammenfaſst und dieser unbefangen durch den scheidenden Patriarchen ihren Ausdruck geben läſst. Aus diesem Grunde glaube ich, daſs עַד כִּי nicht durch *bis*, sondern mit Hitzig[106]), Tuch, Maurer

---

עשיתי את אשר דברתי לך שישובהו אל הארץ, d. h. „und nicht ist der Sinn von עד כי יבא שילה, daſs weichen soll der Scepter von ihm, wann kommt Silo, sondern sein Sinn ist nur der wie in der Redensart: „„nicht wird mangeln irgend einem Brod, bis die Zeit eintritt, da ihm viel Felder und Weinberge sind““ und ähnlich ist die Stelle (1. Mos. 28, 15): „„denn nicht verlasse ich dich, bis daſs ich gethan Alles, was ich geredet habe zu dir,““ daſs er ihn nämlich zurückführen werde in das Land.“ Aehnlich das Michlal Jophi. Es ist ganz richtig, daſs die Conjunction עַד כִּי in der Bedeutung *bis*, wie ἕως, immer eine Gränze bezeichnet, über welche eine Handlung oder ein Zustand als nicht hinausgehend gedacht wird (vgl. Fritzsche zu Matth. 1, 25; 28, 20). Aber diese brauchen dann bei jener Gränze nicht nothwendig wirklich aufzuhören, sondern es kann ein Interesse vorhanden seyn, sie eben zunächst nur als bis zu jener Gränze fortgehend zu denken, ohne daſs der Sache nach ihre weitere Fortdauer ausgeschlossen wäre. So soll die ganz passend angezogene Stelle 1. Mos. 28, 15 nicht sagen, daſs Gott aufhören werde, Jakob zu beschützen, sobald seine Verheiſsung erfüllt sey; wohl aber sollte dem Erzvater zunächst nur bis zu der unter den schwierigsten Verhältnissen zu Stande kommenden Erfüllung dieser Verheiſsung der göttliche Schutz zugesichert werden, dessen Fortdauer von da an sich von selbst verstand. Aehnlich könnte auch unsere Stelle verstanden werden.

[106]) Schon vor Bleek und Tuch hatte Hitzig (die Psalmen, II. 1836, S. 2) übersetzt: *So lange man nach Silo kommt* und dazu bemerkt: „D. i. nach der Meinung des Vfs. ewig (soll Juda die Hegemonie

(im Wörterb.) und Meier durch *so lange* übersetzt werden mufs. Hengstenberg, welcher meint, dafs עַד כִּי immer nur *bis* heifse, können wir glücklicherweise auf Hengstenberg, das Hohelied Salomonis ausgelegt, Berlin 1853, S. 30 verweisen, wo das vollkommen entsprechende עַד שֶׁ durch *so lange* wiedergegeben wird, und Diestel, welcher in jener Deutung Tuch's „nur einen Griff aus Verlegenheit" erkennt, mag zur Strafe die Verlegenheit empfinden, mit Stellen, wie Richt. 3, 26; 2. Kön. 4, 32; HL. 1, 12, ohne jene sprachlich wohlberechtigte Deutung in's Reine zu kommen [107]). Wenn jene Gelehrten zugleich יָבֹא unpersönlich durch *man kommt* wiedergeben zu müssen glauben, so ist diese Uebersetzung zwar sprachlich vollkommen zulässig, und nicht selten kommt im Alten Testamente die 3. Pers. Sing. unmittelbar neben ihrer eigentlichen Bedeutung in diesem unpersönlichen Sinne vor; aber es scheint mir durch den Gedanken doch nicht geboten zu seyn, von der nächstliegenden Beziehung des יָבֹא auf Juda als Subject abzugehen. Auch die Uebersetzung: *So lange er (Juda) kommt nach Silo* gibt den nach allen Seiten hin befriedigenden Gedanken, dafs der Vorrang Juda's [108]) dauern solle, so lange er nach Silo

---

behaupten). Der Dichter lebte also in einer Zeit, wo zu Silo sich das Nationalheiligthum (Richt. 21, 19; 18, 31; 1. Sam. 1, 3) und Juda sich im Besitze der Hegemonie befand (Richt. 1, 1. 2; 20, 18)."

[107]) Vgl. Bertheau, Thenius, Hitzig z. d. a. Stt. auch Maurer im W.B. u. עַד. Sehr mit Unrecht hat man nach der beschränkten Bedeutung des deutschen *bis* die des hebräischen עַד כִּי bemessen, da doch vielmehr, entsprechend der Grundbedeutung von עַד, *Fortdauer*, und gerade wie bei ἕως, *dum*, die ursprüngliche Bedeutung der Conjunction *während, so lange, als* ist, aus welcher die allerdings gewöhnlichere Bedeutung *bis* erst nachher sich entwickelt hat.

[108]) Schon Aben Esra und das Michlal Jophi weisen auf den Vortritt Juda's auf dem Zuge und im Kriege als auf Thatsachen hin, durch welche die zur Bezeichnung seiner ausgezeichneten Stellung gebrauchten Ausdrücke ihre genügende Erklärung finden. Vgl. o. S. 224 f.

komme, d. h. im Sinne des Verfassers, so lange der Gott Israels bei seinem Heiligthume angebetet wird, also ewig [109]). Dafs diese Zeitbestimmung nicht in einem allgemeinen Ausdrucke gegeben, sondern an Silo angeknüpft wird, dient dazu, die verschiedenen Stämme uns lebendig vor Augen zu stellen, wie sie um das Heiligthum, damals den einzigen Mittelpunkt nationaler Vereinigung, sich sammeln, und läfst uns so auch die hervorragende Stellung, welche Juda unter ihnen einnimmt, in lebendiger Anschaulichkeit vor die Seele treten. Und wenn statt aller, die zu Silo sich versammeln, Juda besonders genannt wird, so wird hierdurch gegenüber einem allgemeinen *man kommt* das Anrecht hervorgehoben, welches jeder einzelne Stamm und Juda insbesondere an dem Heiligthume hat, obgleich dessen Stätte im Stammgebiete Ephraims liegt, sowie der Vorrang, welcher Juda gleichwohl zukommt. Das letzte Glied des v., *und ihm ist der Gehorsam der Stämme*, fasse ich weder mit Herder, Delitzsch u. A. als Angabe der Folge des Kommens nach Silo, noch mit Ewald als Zustandssatz: *„habend den Gehorsam der Völker"*; sondern als eine den beiden ersten Gliedern beigeordnete Bestimmung [110]). Wie man aber auch den Gedanken bestimmter fassen mag: die Beziehung der Stelle auf das Kommen Judas, oder Israels nach Silo steht meines Erachtens aus sprachlichen Gründen so fest, dafs wenn die Mittel zu befriedigender Erklärung des Sinnes dieser Beziehung uns fehlen sollten, man sich mit einem non liquet begnügen müfste, nicht aber von jener Beziehung abgehen dürfte. Glücklicherweise aber stimmen die verschiedenen Erklärungen jenes Sinnes im Wesentlichen so überein, dafs, wenn nach Hengstenberg's richtiger Bemerkung, eine grofse Man-

---

[109]) Hitzig, a. a. O. vergleicht passend Virgil, Aen. IX, 448 f.:
Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
Accolet, imperiumque pater Romanus habebit.

[110]) S. o. S. 237.

nigfaltigkeit in der Auffassung einer Deutung ein Kennzeichen des Irrthums ist, wesentliche Uebereinstimmung aber ein Kriterium der Wahrheit, die Beziehung auf die Stadt Silo ohne alle Frage einen viel gröfseren Anspruch auf dieses letztere Kriterium hat, nicht bloſs als die hundertfach gemodelte messianische Deutung überhaupt, sondern auch als die Erklärung des שִׁילֹה aus der Grundbedeutung des Stammes שָׁלָה. Auf den Consensus der Ausleger darf man sich zu Gunsten dieser Erklärung jetzt nicht mehr berufen, und wenn Hengstenberg noch 1854 behauptet, es werde darin „ziemlich allgemein übereingestimmt", daſs das Wort von שלה *ruhen* herkomme, und wenn damit gesagt sein soll, es werde jetzt ziemlich allgemein שִׁילֹה, nicht etwa durch Vermittelung des Namens der Stadt, der ja am Ende auch von שלה herkommen kann [111]), sondern unmittelbar auf שלה zurückgeführt und demgemäſs sein Sinn aus dem Begriffe der *Ruhe*, des *Friedens* entwickelt, mag man nun in שִׁילֹה ein Appellativum erkennen, oder einen bedeutsamen Eigennamen des Messias: so ist diese Behauptung einfach unrichtig. Vielmehr haben seit 1837, wo der Commentar von Tuch erschien, fast alle protestantischen Gelehrten, welche die fragliche Stelle eingehender behandelt haben, sich für die Beziehung auf die Stadt Silo ausgesprochen [112]), und wenn wir von Knobel absehen, der die masoretische Lesart verläſst, so hat Hengstenberg bei jener Ableitung jetzt nur noch Hofmann und Kurtz zur Seite, denen er noch dazu eine schlechte Note geben muſs, weil sie, worüber er sich nur verwundern kann, trotz des „Consensus der ganzen christlichen Kirche" sich über die Beziehung der Stelle

---

[111]) Von dieser Ableitung ausgehend hat schon Servet, nach ihm Herder mit A. angenommen, daſs mit dem Namen der Stadt Silo nebenbei bedeutsam auf die künftige *Ruhestatt* hingewiesen werden solle. S. o. Anm. [100]) u. [103]).

[112]) Vgl. Diestel, a. a. O. S. 53 f.

auf den persönlichen Messias hinweggesetzt und mit der Uebersetzung *bis er gelangt zur Ruhe* sich begnügt haben.

Nachdem in dem Bisherigen die Geschichte der Auslegung unserer Stelle vorzugsweise nach ihrer sprachlichen Seite verfolgt worden ist, haben wir schliefslich zu sehen, wie es mit jenem gerühmten Consensus beschaffen ist, indem wir eine kurze Geschichte der messianischen Deutung des Ausspruches über Juda geben, welche ja auch auf die verschiedenen sprachlichen Erklärungen so bedeutend eingewirkt hat.

Für einen Erklärer, welchem der ursprüngliche Sinn des Bibelwortes die höchste Autorität, und dessen Bestreben lediglich auf Feststellung dieses Sinnes gerichtet ist, kann nur ein solcher Consensus einigen Werth haben, der ein Consensus wirklicher Auslegung ist, d. h. der auf Uebereinstimmung in der sprachlichen Erklärung des Bibelwortes beruht. Dafs nun die Beziehung unserer Stelle auf den persönlichen Messias auf einen solchen Consensus sich nicht gründet, das wird durch die ganze seitherige Darstellung zur Genüge bewiesen, aus welcher vielmehr hervorgeht, dafs man mit den verschiedenartigsten und zum Theil sprachlich völlig unzulässigen Mitteln der Stelle die messianische Beziehung abzugewinnen versucht hat. Billig sollte sich unter solchen Umständen jeder Ausleger nur auf seine Uebereinstimmung mit solchen berufen, welche von derselben sprachlichen Auffassung ausgehen, Hengstenberg also auf den Consensus mit denjenigen, welche bei der Erklärung des שִׁילֹה von שָׁלָה *ruhen* ausgehen, und wir haben gesehen, dafs diese Erklärung den Consensus der gesammten vorreformatorischen Kirche gegen sich hat [113]), und dafs sie der allgemeinen Zustimmung, deren

---

[113]) S. o. S. 253. In der vorreformatorischen Zeit finde ich sie nur in dem sogenannten Liber Nizzachon vetus (ספר נצחון ישן נושן, S. 32; in Wagenseil's tela ignea), wo es heifst: ר׳ שמואל פירש שילה לשון מנוחה והשקט כמו אויביה שלו כלומר כשיבא משיח יהיה

sie sich allerdings eine Zeit lang erfreute, sich jetzt keineswegs mehr rühmen kann. Ueberhaupt aber ist, wenn man auf solche Weise von den verschiedensten Wegen aus bei dem Ziele derselben Auffassung ankommt, der gegründetste Verdacht vorhanden, dafs diese Auffassung durch den Grundtext selbst nicht einfach an die Hand gegeben, dafs sie nicht durch Auslegung aus demselben gewonnen ist, sondern nur Consensus in dem Streben stattfindet, sie als eine vorgefafste Ansicht durch Deutung in den Text hineinzulegen. An unserer Stelle bot, wenn nicht der Wortlaut, doch der sonstige Inhalt und die gesammte Stellung und Haltung des Ausspruches über Juda Veranlassung genug zu der Voraussetzung, dafs hier von dem persönlichen Messias die Rede sey. Der scheidende Patriarch verkündigt seinen Söhnen mit freiem prophetischem Ausblick in die Zukunft, was ihnen begegnen werde „in der Folgezeit." Läfst sich nicht erwarten, dafs, wie früher die Verheifsung des Heiles mit zunehmender Bestimmtheit an Abraham, an Isaak, an Jakob ergieng, so jetzt unter den Söhnen des letzteren Juda als Träger dieser Verheifsung werde ausgeschieden werden? Und wenn der Ausspruch über Juda diesem in der That eine ausgezeichnete Stellung unter seinen Brüdern einräumt, sollte gerade des Umstandes nicht gedacht seyn, auf welchem sein eigentlicher Vorzug beruht, dafs eben aus seinem Stamme der Messias hervorgehen sollte [114])? Solchen Er-

---

שלוה והשקט, d. i. „Rabbi Samuel (Ben Meir † 1171?) erklärt שילה durch *Ruhe* und *Stille* nach אויביה שלו (Klgl. 1, 3), d. h. *ihre Feinde sind ruhig*, so dafs der Sinn ist: *So wie kommt der Messias, wird seyn Ruhe und Stille.*"

[114]) Solche Betrachtungen, wie sie noch Hengstenberg (Christologie, 2. Aufl. I, S. 76—79) anstellt, geben ganz gut die Gründe an, durch welche man zur messianischen Deutung veranlafst wurde, beweisen aber keineswegs, dafs die messianische Beziehung im ursprünglichen Sinn der Stelle wirklich liegt, sondern es sind eben von jenen Gründen, mit welchen man, was Hengstenberg Andern nachsagt, „Gott Weis-

wartungen gegenüber erschien die Beziehung auf die Stadt Silo, welche die einfache Betrachtung der Textesworte ergab, als eine so beschränkte, dafs man kaum der Mühe werth hielt, näher auf sie einzugehen; und nachdem man so die nächstliegende Bedeutung von vornherein aufgegeben hatte, erschien dieses שִׁילֹה als ein räthselhaftes Wort, welches, indem man darin eine geheimnifsvolle und bedeutsame Bezeichnung des Messias erblickte, durch seine Unverständlichkeit die messianische Deutung der Stelle unterstützte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist schon Ezechiel 21, 32 von dieser Auffassung unserer Stelle ausgegangen [115]). Gewifs liegt in der ursprünglichen Lesart der LXX ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ die Beziehung auf das messianische Heil, und die spätere Lesart ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται hat den Zweck, diese allgemeinere Beziehung zu der bestimmteren auf den persönlichen Messias zu präcisieren [116]). Nachdem diese bestimmtere Beziehung auch die Targume ausgedrückt hatten, konnte der Talmud

---

heit lehren" will und sein Wort gleichsam ad absurdum führt, wenn es nicht das sagt, was der Ausleger darin glaubt finden zu müssen. Schon Pfeiffer (Dub. vex. p. 206) führt jene Gründe der Reihe nach auf, wenn er die *probatio*, dafs *Schilo* der Messias sey, führt: I. E designatione temporis. Praedixit Jacobus quae in *posteritate dierum* erant eventura, qua phrasi tempora Messiae solent exprimi Jes. II, 2; Mich. IV, 1; Ebr. I, 13. II. Ex emphatico introitu. Intimat Jacob, se de Juda ea dicturum, ob quae omnibus seculis sit ab omnibus fratribus depraedicandus; inter ea vero, ob quae celebranda tribus Judae, praecipuum erat, quod ex ea oriturus Messias, quod proinde praeterire voluisse Jacobum non est verisimile. III. Ex eventu. Tum scilicet in Judaea natus est verus Messias e posteritate Judae, cum sceptrum et Legislator auferrentur . . . . V. Accedit allusio Spiritus Sancti in Novo Testamento, ubi Christus verus Messias vocatur *Leo de tribu Judae* Apoc. V, 5.

[115]) S. o. S. 244.

[116]) S. o. S. 240 f., namentlich Anm. [44]). — Der Zweifel Werlin's (a. a. O. S. 152), ob die Uebersetzung der LXX eine Beziehung auf den Messias enthalte, ist unbegründet.

שִׁילֹה geradezu unter den Namen des Messias aufführen [117]), und mit dem Bereschith Rabba, der Tanchuma u. s. w. hielten die jüdischen Ausleger, wie Jarchi, Bechai u. A. die messianische Deutung fest, während D. Kimchi, Abarbanel, Salomo Ben Melech im Michlal Jophi u. A. sie wenigstens neben anderen Erklärungen gelten lassen.

Abgesehen von der mindestens wahrscheinlichen Anspielung Ezech. 21, 32 und der gewissen Apok. 5, 5, wo Jesus als der *Löwe aus dem Stamm Juda* bezeichnet wird, findet sich im Alten und Neuen Testamente keine Beziehung auf unsere Stelle als eine messianische. Dafs in der That in der heiligen Schrift keine weitere Stelle aufzutreiben ist, welche eine derartige Beziehung wirklich enthielte, wird durch nichts deutlicher bewiesen, als durch die Stellen, welche Hengstenberg zusammengestellt hat, um das Gegentheil zu beweisen [118]). Dennoch gelangte die

---

[117]) Im Tractat Sanhedrin fol. 98, 2 wird gesagt, dafs die Anhänger des R. Schila (mit Anspielung auf den Namen ihres Meisters) den Messias nach 1. Mos. 49, 10 mit dem Namen שִׁילֹה bezeichnet hätten, vgl. auch Coch, Duo tituli Thalmudici Sanhedrin et Maccoth. Amst. 1629, p. 359 u. 380. — Die kabbalistische Künstelei der Gematria hat herausgebracht, dafs die Worte יבא שילה gleichen Zahlwerth mit משיח haben, nämlich 358, also auf diesen hinweisen, während nach der Künstelei des sogenannten Notarikon die Schrift גלי רזיא, welche Galatinus (a. a. O. l. III, c. 20) auf Rabbenu Hakkadosch zurückführt, in den Anfangsbuchstaben der Worte יבא שילה ולו nach des Galatinus etwas verdächtiger Autorität den Namen Jesu (ישו) erkannte. Glaubwürdiger führt der Verfasser des Sepher Nizzachon vetus diese Deutung auf einen jüdischen Apostaten zurück und hält ihr eine andere entgegen, wonach die Anfangsbuchstaben von לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו vielmehr bedeuten לא יש מום רע כישו (bei Wagenseil, a. a. O. p. 29; vgl. Pfeiffer, a. a. O. p. 1100; Werliin, a. a. O. p. 110).

[118]) A. a. O. S. 87—104. Huetius, Demonstr. evang. p. 716 f. und Crusius, a. a. O. p. 33 haben das Nichtvorhandenseyn einer neutestamentlichen Bezugnahme auf die Stelle ehrlich zugestanden und nach ihrer Weise zu erklären versucht.

an sich willkommene messianische Deutung der Stelle auf Grund der Uebersetzung der LXX schon seit Justin, Irenäus und Cyprian [119]) unter den christlichen Auslegern zu einer unwidersprochenen Herrschaft. Obwohl nun der Consensus in einer Deutung, welche auf einer mindestens sehr zweifelhaften Uebersetzung ruhte und deren Vertreter fast sämmtlich gar nicht im Stande waren, auf den Urtext zurückzugehen, für die eigentliche Auslegung nichts bedeuten kann, so war doch durch ihn jene Deutung so sehr zum Axiom geworden, dafs auch nachdem man den Urtext wieder verstehen gelernt hatte, kein christlicher Ausleger auch nur auf den Gedanken kam, von ihr abzugehn; vielmehr wurde von dem Mittelpunkte des שִׁילֹה aus allmählich der ganze Ausspruch über Juda christianisiert, bis zur Beziehung des *Esels* und des *Traubenblutes* im 11. V. auf den Einzug Christi in Jerusalem, auf sein Blut, womit er die Flecken seines Gewandes, der Kirche, abgewaschen hat, und auf das heilige Abendmahl. Auch war von der messianischen Deutung abzugehen um so weniger Veranlassung, als auch viele jüdische Ausleger, welchen die christlichen die Einführung in den hebräischen Urtext verdankten, von den mit der Auffassung der LXX im Wesentlichen übereinstimmenden Targumen an die messianische Deutung festhielten. Gerade

---

[119]) Justin, 1. Apol. c. 32 u. 54; dial. c. Tryph. c. 52 u. 120. — Irenäus, adv. haer. IV, 10, 2. — Cyprian, test. I, 21. — Augustin's systematischer Geist hebt schon, ganz wie die neueren Vertreter der traditionellen Auslegung, die Nothwendigkeit einer allmählichen Einschränkung der Verheifsung hervor, welcher der Ausspruch Jakobs über Juda in der That entspreche (De civ. dei, l. XVI, c. 41): „— si carnem Christi in Abrahae semine requiramus, remotis concubinarum filiis, occurrit Isaac: si in semine Isaac, remoto Esau, qui est etiam Edom, occurrit Jacob, qui est et Israël: si in semine Israël ipsius, remotis caeteris, occurrit Judas, quia tribu Juda exortus est Christus. Ac per hoc quum in Aegypto moriturus Israël filios suos benediceret, quemadmodum Judam prophetice benedixerit, audiamus: *Juda*, inquit, *te laudabunt*", cet.

durch diesen Umstand gewann der Ausspruch Jakobs über Juda eine so grofse Bedeutung in der Polemik gegen die Juden, zumal da es so leicht schien nachzuweisen, dafs mit dem Verluste des letzten Restes selbständiger Gemeindeverwaltung unter Herodes und im Kampfe mit den Römern das Scepter von Juda gerade zu der Zeit gewichen sey, als in Jesu von Nazareth der verheifsene Messias auftrat. Wer von der messianischen Deutung abgieng, mufste unter solchen Umständen nicht blofs als Verächter einer altehrwürdigen christlichen Ueberzeugung, sondern auch als ein Verräther erscheinen, welcher eins der Hauptbollwerke gegen die jüdischen Gegner dem Feind überlieferte.

Wirklich haben bis auf die neuere Zeit nur Nichtchristen gewagt, die messianische Deutung zu verlassen. Als die ersten Gegner derselben sind die Samaritaner zu nennen, trotz dem, dafs sie von Hengstenberg u. A. unter den Zeugen für die messianische Deutung aufgeführt werden, weil man eben die Frage nach den christologischen Ansichten der Samaritaner [120]) nicht im Zusammenhange mit ihrer gesammten religionsgeschichtlichen Stellung betrachtet, ja sich nicht einmal die Mühe genommen hat, die auf 1. Mos. 49, 10 bezüglichen Stellen der zum Theil sehr jungen samaritanischen Literatur auch nur in ihrem nächsten Zusammenhange etwas näher anzusehen. Erwägt man die tiefe gegenseitige Feindseligkeit, welche zwischen Juden und Samaritanern bestand und in deren Folge diese von den Juden nach 2. Kön. 17, 24

---

[120]) Vgl. über die Christologie der Samaritaner: Bertholdt, Christologia Judaeorum. Erl. 1811, §. 7. — Gesenius, Carm. Sam. Lips. 1824, p. 75, not. 33. — S. de Sacy, Correspondance des Samaritains de Naplouse (Notices et extraits, XII. Paris. 1831, p. 1—236) p. 28—30. — Juynboll, Chron. Sam. arab. cui titulus est *liber Josuae*. Lugd. Bat. p. 127—129. — Ueber die Samaritaner im Allgemeinen: aufser de Sacy und Juynboll a. a. O. und Winer, bibl. Realw. u. d. W. namentlich: Knobel, Zur Geschichte der Samaritaner (in den Denkschr. d. Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst in Gieſsen. 1847, S. 129—172); Jost, Gesch. d. Judenthums u. seiner Secten. I. Leipz. 1857, S. 44 ff.

mit dem Namen der *Cuthäer* als Heiden gebrandmarkt wurden, deren Brod den Juden so unrein gelten müsse, als Schweinefleisch [121]), wogegen die Samaritaner nicht *Juden*, sondern *Israeliten* heifsen, bestimmter für Nachkommen Josephs und seiner Söhne Ephraim und Manasse gelten wollten [122]) : so läfst sich schon hiernach erwarten, dafs sie eine Stelle nicht werden auf den Messias bezogen haben, in welcher dieser so bestimmt als dem verhafsten Stamme Juda entsprossen bezeichnet war. Dafs die Samaritaner einen Messias erwarteten, geht schon aus Joh. 4, 25 hervor und wird durch die samaritanischen Schriften bestätigt. Aber es treten die messianischen Erwartungen bei ihnen nicht sehr hervor, und sie halten sich ganz innerhalb so enger Gränzen, wie sie einer Ansicht entsprechen, welche keinen Propheten anerkennt, als Mose, und kein heiliges Buch, als den Pentateuch. Ihre messianische Hoffnung gründen die Samaritaner auf die Verheifsung 5. Mos. 18, 15 : *Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird erwecken dir Jahve, dein Gott*, und demgemäfs erwarten sie, dafs in dem Messias eben Mose selbst wiederkehren werde. [123]) Defshalb ist der Name ihres Messias התהב, oder השהב, welcher הַתָּהֵב oder הַשָּׁהֵב zu lesen ist und dem hebräischen הַשָּׁב entspricht, also *der Wiederkehrende* bedeutet. [124]) Schon

---

[121]) Eisenmenger, Entd. Judenth. I, S. 633; II, S. 916. Die späteren Juden tragen den Namen der *Cuthäer* auch auf die Christen über, und in diesem Sinne schreibt Lippmann (Nizzachon, ed. Hackspan, p. 28) den כותים die Beziehung des Schilo auf „den Nazarener" zu.

[122]) Reland, Diss. de Samarit., §. XXVI (Diss. misc. II, p. 62—64).

[123]) Vgl. den Brief der Samaritaner an Huntington vom Jahre 1684, herausg. von Schnurrer in Eichhorns Repert. IX, S. 27 u. 33; von de Sacy, a. a. O. p. 205 u. 209, und dazu : Juynboll, a. a. O. p. 50 f. 127 ff.

[124]) So ist das Wort mit Juynboll (a. a. O. p. 52, not. 3; p. 128) zu erklären, nicht wie Gesenius gethan durch *conversor* (a. a. O., wo auch die übrigen, zum Theil höchst abentheuerlichen Erklärungsver-

das in arabischer Sprache geschriebene und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörende samaritanische Buch Josua gedenkt der erwarteten Wiederkehr Mose's [125]). Die neueren Samaritaner aber rechnen die Lehre vom Messias zur disciplina arcani und sind darüber sehr wortkarg [126]). Doch erfahren wir so viel von ihnen, dafs sie ihren Messias, dem Vorbilde Mose's entsprechend, als einen Propheten betrachteten, welcher auf dem Berge Garizim das Gesetz und die Religion Mose's, sowie die Stiftshütte, wiederherstellen und nach seinem Tode neben ihrem Stammvater Joseph (Jos. 24, 32) werde begraben werden [127]). Was nun ihre Ansicht über unsere Stelle,

---

suche aufgezählt sind). Schon de Sacy, der zuerst (a. a. O. p. 29) die Erklärung von Gesenius gebilligt hatte, stellt nachher (p. 209, not. 2) die Vermuthung auf, dafs es *celui qui revient* bedeute. Die Form התהב findet sich im 3. Brief der Samaritaner an Ludolf (Eichhorn, Repert. XIII, S. 281, vgl. 289 f.) u. im Briefe Salameh's an S. de Sacy (Not. et Extr. XII, p. 121, vgl. p. 209, Anm. 2); die Form השהב steht in dem von de Sacy herausgegebenen Brief der Samaritaner an Scaliger (Eichhorn, Rep. XIII, 266). Dafs das Wort *restitutor* bedeute und nichts anderes sey, „als eine Uebertragung des Namens Schiloh an unserer Stelle", ist ein nach allen Seiten hin haltloser Einfall Hengstenberg's (Christologie, 1. Aufl. S. 69), den dieser selbst jetzt aufgegeben hat. Als eine geheimnifsvolle Bezeichnung des erwarteten Propheten wird in dem Anm. 123 angeführten Briefe (S. 28 bei Schnurrer, S. 205 u. 209 bei de Sacy) der Buchstab מ angeführt, welcher nach de Sacy מָשִׁיחַ bedeutet, vielleicht aber soll auch er auf den wiederkehrenden מֹשֶׁה hindeuten.

[125]) Es heifst dort im 6. Cap., dafs Mose unter anderen Belehrungen über Zukünftiges, welche er seinem Volk vor seinem Scheiden zu Theil werden liefs, auch bestimmt habe *die Zeit seiner Rückkehr zu ihnen* (وقت الرجعة اليهم); das ist aber auch Alles, was diese Schrift in Bezug auf die messianischen Erwartungen enthält, und sie hat somit die vor ihrem Erscheinen gehegte Hoffnung auf Aufschlüsse, welche sie über die samaritanische Auffassung unserer Stelle geben werde (vgl. Bruns in Eichh. Repert. XIII, p. 289 f.), getäuscht.

[126]) De Sacy, a. a. O. p. 30; Juynboll, a. a. O. p. 129.

[127]) Vgl. den Anm. 123 angeführten Brief bei Schnurrer, S. 28, bei de Sacy, p. 209.

insbesondere die Bedeutung von שִׁילֹה angeht, so läfst sich darüber aus dem samaritanischen Text und der samaritanischen Uebersetzung nichts entscheiden, da beide die ursprüngliche Lesart des hebräischen Textes שלה einfach beibehalten, und selbst auf die in neuerer Zeit an die Samaritaner gerichtete Frage, wie sie diefs Wort aussprechen, die Antwort ausblieb [128]). So bietet uns das älteste Zeugnifs die der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehörende arabische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuch von Abu-Saîd. Diese übersetzt: *Bis dafs kommt Sulaimân* (حتّى ياتى سليمان) [129]), unter Sulaimân aber ist *Salomo* zu verstehen, und dieselbe Auffassung findet sich auch in dem von Bruns herausgegebenen dritten Briefe der Samaritaner an Ludolf [130]). Ganz unbegreiflich ist es nun, wie man den Samaritanern die Ansicht hat zutrauen können [131]), als spreche jene Stelle von Salomo als von dem Gegenstande einer Heilsverkündigung, gleichsam als von einem Vorläufer des Messias, oder gar als von dem Messias selbst; da doch die Samaritaner, als Nachkommen Josephs, sich als Angehörige jener zehn Stämme betrachten mufsten, welche gerade durch Salomo's Mifsregierung zum Abfall waren getrieben worden und sonach selbst der sprechendste Beweis waren, dafs durch Salomo vielmehr das alle Stämme Israels vereinigende Scepter von Juda gewichen war. Eine aufmerksamere

---

[128]) S. o. S. 241 u. de Sacy, a. a. O. p. 30 u. 82.

[129]) Vgl. Kuenen, Liber Geneseos secundum Arabicam pentateuchi Samaritani versionem ab Abû Saîdo conscriptam. L. B. 1851, p. ١٣٩. — Juynboll hielt früher (a. a. O. p. 128) die Lesart شلة, welche eine Handschrift hat, für die älteste, erklärt sich aber jetzt in der Anm. z. d. S. bei Kuenen für سليمان als das Ursprüngliche.

[130]) Eichhorn, Repert. XIII, S. 281.

[131]) So nicht blofs Hengstenberg u. v. Bohlen, sondern auch der sonst so sorgfältige Werlin, S. 53.

Betrachtung der auf 1. Mos. 49, 10 Bezug nehmenden Stellen samaritanischer Schriften zeigt, dafs den Samaritanern jene Ansicht nicht entfernt in den Sinn gekommen ist. Der von Schnurrer herausgegebene arabisch geschriebene samaritanische Commentar [132]) über den Segen Jakobs sagt mit dürren Worten, dafs שִׁילֹה derjenige sey, *welcher das Gesetz verändert* und dem viele Völker folgen, weil sie die Ungebundenheit lieben, so wie, dafs jener Name von dem Verbum שׁל abzuleiten sey, welches die *Beseitigung des Rechtes* bezeichne [133]). Damit übereinstimmend heifst es in dem Briefe, welchen im Jahre 1811 der samaritanische Priester Salameh in Nablus an S. de Sacy schrieb, dafs Schiloh derjenige sey, *welcher das Gesetz Mose's hasse* [134]). Diesen mehr auf die Bestimmung des Wortsinnes gerichteten Erklärungen steht die Beziehung auf Salomo als die Sacherklärung zur Seite : Salomo galt eben und gilt den Samaritanern als jener Feind des mosaischen Gesetzes, durch dessen destructive Thätigkeit die treuen Anhänger Mose's bewogen wurden, von dem Stamme Juda sich zu trennen; nur auf Salomo bezogen sie unsere Stelle und ihr dritter Brief an Ludolf unterscheidet den שִׁילֹה, der in Salomo bereits erschienen sey, ausdrücklich und mit gröfster Bestimmtheit von dem Messias, der erst noch erscheinen werde [135]). Wenn gleich-

---

[132]) Eichhorn, Repert. XVI, S. 169.

[133]) Durch שׁל, welches er durch نزع للحق ورفعه, *das Beseitigen des Rechtes u. das Aufheben desselben*, erklärt, will der Commentator unstreitig das arabische سَلَّ wiedergeben, welches auch der Kamûs durch انتزع erklärt.

[134]) S. de Sacy, a. a. O. p. 107 u. 122, vgl. p. 30.

[135]) Es heifst dort (Eichhorn, Repert. XIII, p. 281) : והו אשר אמר עליו בהתורה עד כי יבוא שלה ולו יקהת עמים זה הוא סלימאן : אשר בא בימים דבאו : והמשיח מה קם עד היום הזה : כי אם יקום ויהי שמו התהב d. i. *U. der, von welchem es im Gesetz heifst :*

wohl die Samaritaner in ihrem bereits erwähnten Briefe an Huntington 1. Mos. 49, 10 auf den Messias beziehen, so ist es nach dem Bemerkten mehr als wahrscheinlich, dafs dieſs nur aus Anbequemung an den Brief von Th. Marshall geschehen ist, durch welchen jener samaritanische hervorgerufen war, und welcher jene Stelle auf den Messias deutete [136]); doch hüten sich auch hierbei die Samaritaner wohl in שִׁילֹה den Messias zu erkennen, auf welchen sie vielmehr nur das וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים beziehen. Nächst den Samaritanern sind als Gegner der messianischen Deutung unserer Stelle die Herodianer zu nennen, unter welchen man zwar nicht mit Epiphanius eine eigentliche jüdische Secte, aber auch nicht die Gesammtheit der politischen Anhänger Herodes des Grofsen wird zu verstehen haben und am wenigsten nur seine Hofleute; wohl aber diejenigen Juden, welche — sey es aus Furcht, sey es weil sie in Ermangelung des Guten an das minder Ueble sich halten

---

עַד כִּי יָבוֹא שִׁלֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים, *das ist Suleimân, welcher gekommen ist in Tagen, welche eingetreten sind. Und der Messias ist nicht aufgetreten bis auf diesen Tag, sondern er wird auftreten und sein Name wird Hattaheb seyn.* Dafs in dieser Stelle nicht die „Lehre von einem doppelten Messias“ enthalten ist, welche Hengstenberg (2. Aufl. I, S. 76) den Samaritanern mit Berufung auf jene Stelle zuschreibt, ist von selbst klar. Ueberhaupt findet sich in der gesammten Literatur der Samaritaner für die Behauptung, dafs sie diese Lehre gekannt hätten, kein Anhaltspunkt. Es ist also vollständig nichtig, wenn Hengstenberg weiter behauptet, dafs die Lehre von einem doppelten Messias bei den Samaritanern jüngeren Ursprungs sey, um dann „die Beziehung auf den eigentlichen Messias“ für die „früher allgemein herrschende“ ausgeben zu können. Wenn die späteren Juden dem Messias Ben David einen Messias Ben Joseph an die Seite setzten, so mögen sie den letzteren von den Samaritanern überkommen haben (Bertholdt, a. a. O. §. 17; Gesenius, Carm. Sam. p. 75); diese selbst aber wissen von einem doppelten Messias nichts.

[136]) S. den Brief Marshall's bei de Sacy a. a. O. p. 193. — Schon Juynboll (a. a. O. p. 128) vermuthet, dafs die Samaritaner in ihrer Antwort „minus Samaritanorum, quam Marshalli interpretationem professos esse.“

zu müssen glaubten — der herodianischen Herrschaft huldigten und dieſs vor sich selbst und vor ihren Glaubensgenossen aus der heiligen Schrift rechtfertigen muſsten [137]). Dazu benutzten sie vorzugsweise unsere Stelle, indem sie unter שִׁילֹה Herodes selbst verstanden, mit dessen Auftreten der Scepter von Juda gewichen sey, um eben auf ihn, den Idumäer oder Askaloniten, überzugehen. Ob sie Herodes geradezu für den Messias selbst ausgaben, wie Epiphanius behauptet, mag dahin gestellt bleiben.

In der Polemik gegen die Christen versuchte zuerst der Kaiser Julian [138]) das Bollwerk, welches sie in unserer Stelle zu haben glaubten, zu erschüttern, indem er das *Scepter* auf die Herrschaft David's bezog und darauf hinwies, wie es in der That unter König Zedekia von Juda gewichen sey, ohne jedoch gerade, wie dieſs später von jüdischen Auslegern geschah [139]), שִׁילֹה auf Nebukadnezar zu beziehen, der der Herrschaft Juda's ein Ende machte. Da die christliche Beweisführung für die messianische Bedeutung des Ausspruches über Juda zuerst ohne alle Rücksicht auf Sprache und Zusammenhang lediglich aus dem Erfolg demonstrierte, daſs jener Ausspruch in Jesu vollständig in Erfüllung gegangen sey, und auch später die sprachliche Erklärung von der Art und Tendenz dieser Beweisführung durchaus beherrscht war : so war allerdings der gegründetste Einwand gegen die Argumentation der

---

[137]) Epiphanius, haer. XX; bei Oehler, I, p. 102—106. — Ewald, Geschichte des Volkes Isr. IV, 462; Ders., die drei ersten Evangelien, S. 196 f.

[138]) Vgl. Cyrillus contr. Julianum in E. Spanheim's Ausg. der Werke des letzteren, II, p. 253 : *Καὶ τὸ „οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ“ μάλιστα μὲν οὐκ εἴρηται περὶ τούτου, ἀλλὰ περὶ τῆς τοῦ Δαβὶδ βασιλείας, ἣ δὴ καταλῆξαι φαίνεται εἰς Σεδεκίαν βασιλέα.* Hierauf folgt die Anm. 44 bereits angeführte Anklage auf Schriftfälschung, welche Julian gegen die Christen erhebt.

[139]) Nach der Angabe von Nik. v. Lyra z. d. St. und von Galatinus a. a. O. IV, 4.

Christen aus der Betrachtung zu entnehmen, dafs die Herrschaft über Israel keineswegs bis auf die Zeit, da Jesus auftrat, bei Juda geblieben sey, und dieses Einwandes bemächtigte sich auch die ältere Polemik der Juden, deren Interesse für die früher auch unter ihnen alleinherrschende messianische Erklärung der Stelle um so mehr schwand, je mehr die Christen in ihrem Sinne Werth darauf legten[140]). So führt denn schon Aben Esra neben anderen Erklärungen mit Vorliebe die Beziehung auf die Zeit David's und Salomo's an, D. Kimchi und nach ihm das Michlal Jophi deuten שִׁילֹה geradezu auf David, alle jedoch noch so, dafs sie die durch עַד כִּי bestimmte Gränze noch über die davidische Zeit hinausreichen und die Beziehung auf den Messias noch daneben gelten lassen. Entschlossener gaben im Kampfe gegen die christliche die eigne messianische Deutung diejenigen jüdischen Ausleger auf, welche mit R. Nissim שִׁילֹה von der die Herrschaft Juda's untergrabenden *Verirrungen* Salomo's erklärten, oder darin mit Lippmann eine Beziehung auf den Benjaminiten *Saul*, mit J. Kimchi auf *Jerobeam*, mit R. Hiskia auf *Ahia* erkannten, durch welche sämmtlich das Scepter von Juda gewichen, seiner Herrschaft über alle Stämme Israels ein Ende gemacht worden sey und die Verheifsung unserer Stelle mit aller Bestimmtheit ihr letztes Ziel gefunden habe[141]). Wenn schon bei diesen Auffassungen vielfach die Künstlichkeit der Erklärungen von der Unlauterkeit des polemischen Eifers Zeugnifs gab, so mufsten sich in noch gefährlichere Wagnisse diejenigen jüdischen Gegner einlassen, welche nur die Beziehung der Stelle auf Jesus widerlegen, die auf den von den Juden noch erwarteten Messias aber festhalten wollten. Diese

---

[140]) Eine ziemlich vollständige Uebersicht der jüdischen Einwendungen gegen die christliche Deutung und Benutzung der Stelle gibt schon Luther in der a. Schrift von den Juden u. ihren Lügen.

[141]) S. o. Anm. 72 u. 100.

trennten bald mit R. Bechai [142]) עַד, in der Bedeutung *Ewigkeit*, von כִּי und gewannen so den Sinn, dafs, wenn auch jetzt die Juden unterdrückt seyen, doch *in Ewigkeit* nicht, oder nicht *auf ewig* das Scepter von ihnen weichen solle; *denn* der Messias werde kömmen, um die Herrschaft Juda's wieder aufzurichten; bald verstanden sie mit den beiden Sepher Nizzachon שֵׁבֶט nach Hi. 9, 34; 21, 9 von der *Zuchtruthe*, d. h. von der Bedrängnifs, welche von den Juden nicht weichen werde bis zur Ankunft ihres Messias [143]). Einer solchen Beweisführung war es freilich noch zu viel Ehre angethan, wenn christliche Ausleger, um den von der zeitweisen Unterbrechung oder von dem lange vor Jesu Auftreten fallenden gänzlichen Aufhören der Herrschaft Juda's hergenommenen Einwand zu beseitigen, שֵׁבֶט nicht als Bezeichnung der *Herrschaft* auffafsten, sondern es in der Bedeutung *Stamm* nahmen, so dafs der Sinn wäre, der Stamm Juda solle in seiner Integrität bis zum Auftreten des Messias erhalten bleiben, während die übrigen durch das Exil aufgelöst oder durch fremde Ele-

---

[142]) S. o. S. 239.

[143]) Im Nizzachon vetus (S. 29) wird לא יסור שבט מיהודה erklärt durch: לא יחדל גלות משבט יהודה וגם טעותם של ישו שהיה מחוקק במסמרות בין רגליו עד כי יבא שילו זה משיח, d. h. „Nicht hört auf das *Exil* des Stammes Juda, noch die *Irrthümer Jesu, welchem geschlagen sind Nägel durch die Füfse*, bis dafs kommt שילו (sic) d. i. der Messias". Lippmann erklärt in seinem Nizzachon (bei Hackspan, p. 28): רדוי וייסורין לא יסורו לגמרי בלי חורה מיודא עד כי יבא שילה אז יתבטלו השעבוד והצרות לגמרי שלא יחזרו עולמית, d. h. „die *Züchtigungen* u. *Strafen* werden nicht weichen völlig ohne wiederzukehren von Juda bis dafs kommt שילה. Dann werden aufhören die Knechtschaft u. die Bedrückungen völlig, so dafs sie nicht wiederkehren ewig". — Mose Albilda in seinem Olat Tamid (Vened. 1526) hat שֵׁבֶט von dem *Stecken des Treibers* verstanden, mittels dessen die Juden die übrigen Völker in gesetzlicher Ordnung erhalten müfsten, bis mit dem Auftreten des Messias die Zeit freiwilligen Gehorsams beginne; vgl. Pfeiffer, a. a. O. p. 1084.

mente verunreinigt worden seyen.[144]) Solchen Gründen der jüdischen Gegner waren die der christlichen Apologeten mehr als ebenbürtig, mit welchen diese fortwährend die vollkommenste Uebereinstimmung der Verheifsung Jakobs mit der Erfüllung in Jesu behaupteten, indem sie nachzuweisen suchten[145]), wie auch nachdem Nebukadnezar dem selbständigen jüdischen Königthum ein Ende gemacht, doch auch in dem Exil noch die Juden ihre eigenen Oberen gehabt hätten, die sogenannten Häupter der babylonischen Gefangenschaft (ראשי הגלות שבבבל)[146]), dafs nach dem Exil durch den Davididen Serubabel eine selbständigere Herrschaft wiederhergestellt worden sey, dafs auch unter den Makkabäern der Scepter bei Juda geblieben sey, indem diese, wenn auch von väterlicher Seite Leviten, doch von mütterlicher dem Stamme Juda angehört hätten, dafs jedenfalls in dem Synedrium, dessen Vorsteher wenigstens dem Stamme Juda habe angehören müssen, eine Art Selbstregierung den Juden geblieben sey, bis sie, genau zur Zeit da Jesus auftrat, nach Einigen schon durch den Idumäer Herodes, nach Anderen doch durch die Zerstörung Jerusalems, ihr definitives Ende erreicht habe. Für den schlimmsten Fall blieb die Auskunft, es gelte die Verheifsung, dafs das Scepter von Juda nicht weichen solle,

---

144) So, nach dem Vorgange von R. Menasse Ben Israel, H. ab Oleastro, Tarnov u. A., namentlich Alting.

145) S. die verschiedenen Modificationen dieser Nachweisung, deren Gründe grofsentheils schon von älteren jüdischen Anhängern der messianischen Deutung angewandt worden waren, bei Werlin, a. a. O. S. 112 ff.

146) Tract. Sanhedrin, f. 5, a: לא יסור שבט מיהודה אילו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט ומחוקק מבין רגליו אילו בני בניו של הלל שמלמדין תורה, d. i. „לא יסור שבט מיהודה“, das sind die Häupter der Gefangenschaft in Babel, welche regierten Israel mit dem Scepter; ומחוקק מבין רגליו, das sind die Enkel Hillel's welche lehren das Gesetz“. Vgl. o. S. 234.

nur im Grofsen und Ganzen und schliefse einzelne Unterbrechungen nicht aus [147]).

So fuhr die Ansicht, dafs unter שִׁילֹה der Messias zu verstehen sey, fort, als ein Axiom zu gelten, gegen welches nur jüdischer Hafs und jüdische Verblendung sich auflehnen könne. Ein christlicher Ausleger, der gleichwohl gegen jene Ansicht einen Einspruch wagte, mufste dazu entweder von einem ganz besonderen Widerspruchsgeiste getrieben seyn, oder von einer starken Regung des wissenschaftlichen Gewissens. Clericus, welcher zuerst jenes Wagnifs unternahm, ist trotz einiger Neologien von dem ersteren doch nicht so sehr beherrscht, dafs wir nicht seiner eigenen Darstellung trauen [148]) und in dem letzteren das Motiv seiner abweichenden Auffassung erkennen sollten; in keinem Fall steht es einem protestantischen Theologen wohl an, auf ihn wie mit Fingern zu deuten, weil er der exegetischen Tradition untreu geworden sey, welcher in diesem Falle selbst Grotius nicht umhin gekonnt habe, sich zu fügen. In sachlicher Beziehung beruft sich Clericus darauf, dafs das Scepter weder vor David überhaupt bei dem Stamme Juda gewesen, noch von David bis auf Jesus ununterbrochen bei ihm

---

[147]) Calvin bei Hengstenberg (I, 65), der sich in demselben Sinne ausspricht: „Si quis excipiat aliter sonare verba Jacob, solutio in promptu est, quidquid unquam deus de externo ecclesiae statu promisit, ita fuisse restringendum, ut judicia sua interim exerceret puniendis hominum peccatis, fidemque suorum probaret«.

[148]) Genesis cet. ex translatione Jo. Clerici. Amst. 1793. S. 303 sagt er in Bezug auf seine von der herrschenden abweichende Ansicht: „Objici tamen huic sententiae potissimum poterit, ea oraculum Christianis, ab ipsis Judaeis concessum, quo Messiam venisse contra hosce feliciter probare illi solent, eripi. Verum non semper spectandum interpretibus, quid per Judaeos liceat, aut quid causae expediat, *si verum sit*; sed quid veritati re ipsa consentaneum, non minus ac si nulli nunc in rerum natura Judaei essent, nec ullae unquam de Messiae adventu concertationes nobis cum illis fuissent, censeri queat«.

geblieben sey; die üblichen sprachlichen Erklärungen von שִׁילֹה durch שָׁלָה, שָׁלוּחַ, שָׁלְיָה *ruhig seyn*, sucht er bündig und meist mit guten Gründen zu widerlegen, ohne jedoch der allernächstliegenden, der Beziehung auf die Stadt Silo, zu gedenken. Das Wort שִׁילֹה erscheint ihm deshalb als ein ἅπαξ λεγόμενον und die Erklärung, welche er selbst davon gibt [149]), ist keineswegs befriedigend. Wenn sie es aber auch in höherem Grade gewesen wäre, so dürfte es uns doch nicht Wunder nehmen, daſs vorerst kein Theologe wagte, den breitgetretenen bequemen und sicheren Weg der traditionellen Auslegung zu verlassen, und Clericus auf seinen gefährlichen Pfaden zu folgen, um eine neue, wissenschaftlich vielleicht berechtigtere, kirchlich aber gewiſs verdächtige Erklärung zu suchen. Die tüchtigsten protestantischen Theologen, wie Vitringa, Buddeus, Deyling, Simonis, Crusius, halten die altgewohnte Deutung fortwährend fest. Man muſste sich eben erst allmählich daran gewöhnen, daſs man die Bibel auch betrachten könne, um sie auszulegen, nicht bloſs, um dogmatische Voraussetzungen in sie hineinzulegen; dann aber war es gewiſs kein schlimmes Omen, daſs, nachdem Teller die Beziehung auf die Stadt Silo wieder empfohlen hatte, es vor Allen Herder war, welcher die Beziehung auf den persönlichen Messias, nachdem er sie in den Briefen über das Studium der Theologie noch insofern hatte gelten lassen, als das ideale Bild der künftigen Herrlichkeit Juda's in Jesus seine verklärende Verwirklichung gefunden habe, in seiner Schrift vom Geiste der hebräischen Poesie aufgab. Zwar förderte der einseitige Subjectivismus der nun eintretenden Periode in der Entwicklung der Theologie und die eitle Hypothesensucht, womit jeder nur um jeden Preis einen neuen Einfall zu Markte bringen zu müssen glaubte, in kurzer Zeit nicht

---

[149]) S. o. Anm. 72.

weniger Verkehrtheiten zu Tage, als der einseitige Objectivismus während der langen Dauer seiner Herrschaft hervorgebracht hatte; aber auch von den tüchtigsten und besonnensten Vertretern der theologischen und insbesondere der exegetischen Wissenschaft wurde die messianische Deutung unserer Stelle stufenweise verlassen und zugleich das Gebiet des sprachlich und geschichtlich Möglichen immer bestimmter abgegränzt. Knapp, Winer, Rosenmüller, Baumgarten-Crusius u. A. hielten die messianische Deutung wenn nicht im dogmatischen, doch im geschichtlichen Sinne noch fest, d. h. sie erkannten in שִׁילֹה eine Bezeichnung des im Alten Testamente erwarteten Messias, ohne sich auf die Frage einzulassen, ob und inwiefern diese Erwartungen in Jesu ihre Erfüllung gefunden haben. Friedrich, Werlin, v. Bohlen u. A. bezogen das Wort auf den Friedensfürsten Salomo. Vater, Justi, Gesenius, de Wette u. A. gaben die Beziehung auf eine Persönlichkeit, sey es die ideale des Messias oder eine bestimmte geschichtliche, überhaupt auf und durch sie gelangte die Ansicht, dafs שִׁילֹה nur den abstracten Begriff der *Ruhe* ausdrücke, wie sie etwa durch den Judäer David hergestellt worden sey, für lange Zeit zur Herrschaft, bis ihr die durch den Urtext des Alten Testamentes selbst am nächsten gelegte und nur durch dogmatische Voreingenommenheit wider Gebühr zurückgedrängte Beziehung auf die Stadt Silo, vertreten von der grofsen Mehrzahl der namhaftesten Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft [150]), diese Herrschaft, und wie wir glauben, mit vollem Recht, streitig machte.

So zeigt sich, wie die messianische Deutung unserer Stelle zuerst auf ein unklares Vorurtheil gegründet und dann fortgepflanzt und erhalten durch eine Tradition, welche der wissenschaftlichen Berechtigung der von ihr

---

[150]) S. o. S. 260 ff.

überlieferten Ansichten niemals ernstlich nachfragte, von dem Augenblicke an, wo eine freie wissenschaftliche Untersuchung gestattet war, von allen denjenigen verlassen wurde, welche dieser sich zuwandten oder nicht glauben konnten, dafs Gott ein Dienst geschehe, wenn man die Gesetze der Sprache und Geschichte verläugne, oder dafs durch die wissenschaftliche Wahrheit die christliche jemals gefährdet werden könne; und mit vollem Rechte konnte Diestel sagen (a. a. O. S. 53): „Die Deutung vom Messias dürfte heute sehr wenige Anhänger von wissenschaftlicher Einsicht zählen, so viele sie deren auch bisher gehabt hat.“ Es war sehr übel angebracht, wenn z. B. Kanne, einer von den wenigen, welche an der messianischen Deutung noch festhielten, den imponierenden Consensus im Aufgeben derselben, welcher auf der durchaus normalen Entwicklung der protestantischen Theologie zu gröfserer wissenschaftlicher Strenge beruhte, vielmehr als Product eines neologischen Systems verdächtigte, dem jede andere Auslegung lieber sey, als gerade die Beziehung auf den grofsen Friedenstifter, der da sprach: „Meinen Frieden lasse ich euch!“ [151]) Und der Eifer, womit Hengstenberg die Beziehung der Stelle auf den persönlichen Messias wieder vertrat, galt in diesem Fall gewifs nicht der berechtigten Restauration einer im guten Sinne gläubigen Auffassung gegenüber einem naturalistischen Subjectivismus, sondern recht eigentlich einer Reaction im Sinne eines der unerbittlichen Kritik der Geschichte vergebens widerstrebenden ebenso unevangelischen, als unwissenschaftlichen Traditionalismus. Uebrigens kann selbst die Fassung, welche Hengstenberg, zumal in der 2. Auflage seiner Christologie, der Beziehung auf den persönlichen Messias gegeben hat, nicht verbergen, dafs ihr, trotz der bekannten Entschlossenheit ihres Urhebers,

---

[151]) A. a. O. I, S. 253.

von der neueren Wissenschaft her einigermaßen „des Gedankens Blässe angekränkelt“ ist : er hat nachgegeben, daſs שִׁילֹה als Nomen appellativum von שלה sprachlich nicht zu rechtfertigen sey, aber freilich nur, um es um so gewisser dem Messias als dessen ältesten Eigennamen zu revindicieren; er hat auch einen Zusammenhang dieses Namens mit Salomo und der Stadt Silo anerkannt, aber freilich nicht, um die Stelle auf jenen König oder diese Stadt zu beziehen, sondern nur um zu behaupten, daſs beiden ihre Namen nach jenem uralten heiligen Namen gegeben worden seyen. Nicht minder bedeutsam ist es, daſs andere neuere Anhänger dogmatisierender Auslegung, wie Hofmann, Kurtz, Delitzsch, doch in diesem Falle durch ihr wissenschaftliches Gewissen sich gedrungen fühlten, der exegetischen Tradition nicht bis zur Beziehung unserer Stelle auf den persönlichen Messias zu folgen. Namentlich hat Kurtz bei dieser Gelegenheit viel Beherzigenswerthes gesagt über „den organischen Fortschritt der Weissagung und ihren in allen Stadien festzuhaltenden correlativen Zusammenhang mit der Geschichte“, über die Nothwendigkeit, daſs die Weissagung künftiger Entwickelung doch von den in der Gegenwart bereits vorhandenen Keimen dieser Entwickelung getragen werde, und von der vollständigen Bodenlosigkeit und Unverständlichkeit einer Verkündigung des persönlichen Messias in der patriarchalischen Zeit, welcher die entsprechenden Keime noch gänzlich fehlten, da ihr Hoffen erst auf die Ausbreitung Israels zu einem groſsen Volke gerichtet war und noch lange nicht in der bestimmten Persönlichkeit des Messias sich wieder concentrierte; es wäre nur zu wünschen, daſs Kurtz in seiner Darstellung der alttestamentlichen Geschichte sich nirgends gescheut hätte, in die volle Consequenz dieser Principien einzugehen. Von solchen Grundsätzen geleitet findet er, und ähnlich Hofmann, in der Zeit Josua's, wo Juda vorläufig *zur Ruhe* kommen sollte, das Ende, welches Jakob vor der Seele stand, wenn es

auch als „relatives Ende“ nur der Anfang ist des „absoluten Endes“, worauf es als auf seine weitere Erfüllung hinweist. Delitzsch sieht sich durch seine eingehendere sprachliche Prüfung der Stelle aufserdem genöthigt, sie auf das Gelangen zur Stadt Silo zu beziehen, welches, wie die Geschichte bestätige, „der Wendepunkt der Stammherrschaft Juda's zur Völkerherrschaft geworden“ sey.

Eine wissenschaftliche Auslegung, welche von den Voraussetzungen der traditionellen Dogmatik unbehindert und daher weder genöthigt ist, den „Segen Jakobs“ wirklich auf diesen Patriarchen zurückzuführen, noch die wirkliche und genaue Erfüllung seiner Aussprüche in der späteren Geschichte nachzuweisen, konnte nicht umhin, noch einen Schritt weiter zu gehen. Sie mufste sich darauf beschränken, in dem Abschnitte selbst die Zeichen der Zeit aufzusuchen, welcher er seine Entstehung verdankt, und demgemäfs den Sinn seiner einzelnen Aussprüche zu deuten. Sie konnte sich der natürlichsten und sprachgemäfsesten Beziehung des Ausspruches über Juda auf die Stadt Silo auf die Dauer nicht entziehen, unbekümmert darum, ob Jakob diese Stadt schon gekannt habe, ob es der patriarchalischen Weifsagung überhaupt anstehe, einen einzelnen Ort auf solche Weise ausdrücklich mit Namen zu nennen, oder ob Silo in der israelitischen Geschichte später in der That eine so bedeutende Stellung eingenommen habe: es konnte ihr genügen, dafs diese Bedeutung der Stadt in der Zeit der Entstehung des Ausspruches vorhanden war. Sie konnte nicht läugnen, dafs von all den Erwartungen, womit eine die Heilsgeschichte machende Theologie an unseren Ausspruch trat, und wonach dieser die Einschränkung der früheren allgemeiner gehaltenen Verheifsungen nicht blofs auf den Stamm Juda, sondern auch auf den persönlichen Messias enthalten mufste, der Ausspruch selbst in Wirklichkeit auch nicht eine einzige erfülle; es müfste denn eine solche Erfüllung darin liegen, dafs den früheren Verheifsungen,

in welchen sich die Ueberzeugung ausspricht, es müsse Israel wachsen und bestehen, um seine von der Vorsehung ihm übertragene Mission zu erfüllen, hier das bestimmtere Bewufstsein von dem ausgezeichneten Antheil zur Seite tritt, welcher gerade dem Stamme Juda an der Erfüllung jener Mission zufiel, als demjenigen, in welchem bei seiner äufseren Macht und natürlichen Rüstigkeit zugleich das Bewufstsein von dem religiösen Berufe seines Volkes am festesten wurzelte und am lebendigsten wirkte.

4. Die mosaische Zeit.

Im Unterschiede von der patriarchalischen besteht das Charakteristische der mosaischen Zeit darin, dafs der im Wesentlichen schon bei Abraham vorhandene Glauben an den wahren Gott jetzt zur Grundlage eines das ganze Leben des israelitischen Volkes ordnenden genauen und bestimmten Gesetzes wird.

Die Uebersiedelung Israels nach Aegypten, welche durch die Herrschaft der als Semiten mit Israel stammverwandten Hyksos möglich geworden war, hatte die grofse Bedeutung, dafs dadurch das Volk von den verwandten semitischen Stämmen, von welchen es durch die ihm anvertraute Offenbarung bereits innerlich unterschieden war, nun auch äufserlich getrennt und dadurch vor der Gefahr bewahrt wurde, in einem zu innigen Verkehr mit jenen Stämmen, wie er durch die natürliche Verwandtschaft nahe gelegt war, auch das ihm anvertraute geistige Kleinod zu verlieren, und dafs zugleich Israel in nächster Berührung mit dem gebildetsten Volke jener alten Zeit die äufseren Bedingungen eines geordneten Volkslebens kennen lernen konnte. Auf der anderen Seite war der neue Wohnsitz, umgeben von kanaanäischen und arabischen Einflüssen, wie von dem ausgebildeten Polytheismus und üppigreichen Leben Aegyptens, reich an Versuchung für die natürliche Neigung der Israeliten zur Naturreligion und für ihren

fleischlichen Sinn, gegen welchen es ja jederzeit der begeisterten Thätigkeit gotterfüllter Persönlichkeiten bedurfte, um das höhere Princip der geoffenbarten Religion zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten. Obgleich die alttestamentlichen Nachrichten, wie über die ganze Zeit des ägyptischen Aufenthaltes, so insbesondere über die religiösen Zustände während derselben sehr spärlich sind, so fehlt es doch nicht an Anzeichen, dafs die Israeliten jenen Versuchungen wirklich vielfach zur Beute wurden, in Bezug sowohl auf die Theilnahme an götzendienerischen Cultushandlungen [1]), als auf das Versinken in der gemeinen Lust an sinnlichem Wohlleben [2]). Und als nun nach der Vertreibung der den Israeliten gewogenen Hyksosdynastie jener König, „der von Joseph nichts wufste“ (2. Mos. 3, 8), zu den übrigen Versuchungen auch noch die des schwersten Druckes fügte, da wurde Israel unter der harten Dienstbarkeit so kleinmüthig (2. Mos. 6, 9), dafs es einer völligen Wiedergeburt des Volkes bedurfte, wenn dieses seiner Mission, Träger der Offenbarung zu seyn, gewachsen seyn sollte.

Dafs gleichwohl die Erinnerung an die Religion der Väter und damit die Empfänglichkeit für eine religiöse Neubelebung nicht gänzlich verloren gegangen war, das versteht sich bei der Kraft, womit der Gedanke des wahren Gottes, wie er von Abraham erfafst und verkündet worden war, nothwendig fortwirken mufste, von selbst, zumal bei der Festigkeit des Familienzusammenhanges und der Zähigkeit der Tradition, wie beides den Semiten eigen ist; inwieweit es aber dem Volke Israel gelungen war, der Ungunst der Umgebung zum Trotz jene Erinnerung zu

---

[1]) Z. B. 3. Mos. 18, 21; 20, 2, vgl. Ez. 20, 26—31. — 3. Mos. 19, 29, vgl. 4. Mos. 25. — 3. Mos. 17, 7; 18, 13; 20, 16, vgl. Her. II, 26. — Am. 5, 26. — 2. Mos. 32.

[2]) 2. Mos. 16, 3; 4. Mos. 11, 4.

bewahren und auch in einem eigenthümlichen Gottesdienst [3]) zu bethätigen, inwieweit insbesondere der Stamm Levi, welcher nachher bei der religiösen Wiederbelebung des Volkes so gewaltig hervortritt, vielleicht vorher schon für Erhaltung der heiligen Keime gewirkt hat, darüber fehlen uns bestimmtere Nachrichten, und bezeichnend ist es immerhin, dafs selbst der Levite Aaron den Versuchungen des Götzendienstes sich nicht völlig zu entziehen vermochte (2. Mos. 32). Jedenfalls also konnte die religiöse Wiedergeburt Israels nicht auf dem Wege natürlicher Fortentwickelung des Volkes gleichsam von selbst erfolgen, sondern sie mufste, wie jede wahre Neubelebung auf geistigem Gebiete, von der schöpferischen Kraft einer ausgezeichneten Persönlichkeit ausgehen und übereinstimmend hiermit wird im Alten Testamente in der That Mose als der eigentliche und alleinige Anfänger jenes neuen religiösen Lebens dargestellt, welches in Israel zur Zeit seiner Befreiung aus Aegypten erwachte. Auch die Frage, woher Mose Kraft und Fähigkeit dazu genommen habe, läfst das Alte Testament nicht unbeantwortet. Bekanntlich hat sich an die einfache Angabe (2. Mos. 2, 10), dafs Mose der Tochter Pharao's *zum Sohne geworden sey*, in späterer Zeit die Tradition geknüpft, er sey erzogen worden „in aller Weisheit der Aegypter" [4]), und wir haben keinen Grund, die Sache selbst zu läugnen. Die Kraft aber, der zweite Schöpfer des religiösen Lebens Israels zu werden, konnte Mose aus der Weisheit der Aegypter nicht schöpfen, vielmehr konnte sich diese Kraft nur im entschiedenen Gegensatze gegen die ägyptische Naturreligion entwicklen, und eben darin, dafs in Israeliten, welche die Erinnerung an die Religion der Väter noch treuer und lebendiger

---

[3]) Eine Beziehung auf einen solchen liegt vielleicht in den Stellen 2. Mos. 3, 18; 5, 3.

[4]) Philo, vita Mos. I, 5; Josephus, a. i. I, 9, 7; Act. 7, 22.

bewahrt hatten, dieser Gegensatz hervorgebildet wurde, liegt ein weiterer Vortheil der Berührung Israels mit Aegypten. In der That sagt uns das Alte Testament auf das bestimmteste, dafs fern von dem reichen Leben und prunkvollen Götzendienste des üppigen Nillandes in der Einsamkeit der Wüste, in der Nähe des seit alter Zeit den semitischen Stämmen für heilig geltenden Sinai der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Mosen in der Fülle seiner Macht und Herrlichkeit sich auf's neue offenbarte (2. Mos. 3, 1 ff.; 6, 2 ff.). Dem Gedanken dieses wahren, einzigen, heiligen Gottes machte er die Erkenntnifs weltlicher Dinge, welche er der Weisheit der Aegypter verdanken mochte, und auch die reichere gottesdienstliche Symbolik dienstbar, wozu der ägyptische Cultus anregte. Auf diese Weise war für das Zustandekommen des neuen, ausgebildeteren nationalen Lebens Israels die Berührung des reineren, durch die Offenbarung verklärten semitischen Gottesbewufstseyns mit dem ausgebildeten Weltbewufstseyn der ägyptischen Hamiten höchst folgenreich. Ein natürliches Product dieser beiden Factoren war aber jenes neue Leben darum nicht; vielmehr hatte dasselbe seine Quelle in der gotterfüllten Persönlichkeit Mose's, dessen schöpferischer Thätigkeit es gelang, den Glauben an den Gott der Väter in seinem Volke neu zu beleben und mit der Kraft dieses Glaubens auch die von den Aegyptern entlehnten oder aus der Berührung mit diesen entstandenen Elemente zu durchdringen und zu einem eigenthümlichen organischen Ganzen zu gestalten [5]).

Der Unterschied zwischen den religiösen Vorstellungen der mosaischen und denjenigen der patriarchalischen Zeit tritt am prägnantesten hervor in der Modification, welche

---

[5]) Vgl. namentlich Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. 1842, S. 240 f., besonders S. 247 f.; aufserdem Ewald, Geschichte, II, S. 5 ff., 45 ff.; v. Lengerke, Kanaan, I, S. 376–383; 394 ff.

der Gottesbegriff jetzt erfährt und welche in dem Namen יַהְוֶה, als dem nach der elohistischen Darstellung Mosen erst geoffenbarten charakteristischen Gottesnamen, im Gegensatze zu dem אֵל שַׁדַּי der Patriarchen, ihren Ausdruck findet [6]). Es war ein bedeutsamer Fortschritt, dafs der Gott, welcher bis dahin nur als der Gewaltige erkannt worden war, vor dessen vernichtender Allmacht nichts Endliches bestehen kann, nun als der Seyende [7]) im eminenten Sinne, als das wahre Seyn in allem einzelnen Daseyn verehrt wurde. Und dieser Fortschritt traf mit der äufseren Aufforderung zur Herstellung eines bis ins Einzelne organisierten Volkslebens zusammen, welche die ägyptische Periode an Israel stellte. Der neue Gottesbegriff forderte vermöge seines positiven Charakters auf, nicht blofs in heiliger Scheu vor Gottes verzehrender Macht Alles zu meiden, was seinem heiligen Willen widerspricht, sondern ihn auch zu allen Lebensverhältnissen in eine positive Beziehung zu setzen, ihn als den eigentlichen Herrn des Volkes und seiner einzelnen Angehörigen, als den eigentlichen Besitzer des Landes, als den eigentlichen und alleinigen Inhaber aller Staatsgewalt anzusehen : nur von dem so modificierten Gottesbegriffe aus war die Ausbildung des vollendeten Systems der israelitischen Theokratie möglich. Dem Wesen der alttestamentlichen Religion entsprechend, erscheint auch jetzt noch das Verhältnifs Gottes zu Israel unter der Form eines Bundes; aber der Begriff des Bundes ist vollständiger entwickelt, indem mit seinem einen Hauptmomente

---

[6]) 2. Mos. 6, 2 u. 3, vgl. o. S. 147 f.

[7]) Mag auch die ursprüngliche Aussprache des Gottesnamens יהוה noch zweifelhaft seyn, so haben ihn die Israeliten doch ohne Zweifel auf den Stamm הָוָה, seyn, zurückgeführt und demgemäfs erklärt, wie schon durch 2. Mos. 3, 15—18, vgl. Apocal. 1, 4, bestätigt wird; vgl. jedoch Ewald, Geschichte, II, S. 204, Anm. 1.

dem Gesetze[8]), auch das andere, die Verheifsung, seine bestimmtere Ausbildung findet. Wenn nun in dieser vollständigeren Entwickelung des Bundesbegriffes und seiner wesentlichsten Factoren allerdings ein bedeutsamer Fortschritt der mosaischen Zeit liegt, so trat doch gerade durch die ins Einzelne eingehende Ausbildung des Gesetzes und der es begleitenden Verheifsung die Unzulänglichkeit des gesetzlichen Standpunktes hervor. Der Begriff des Bundes, den Gott mit Abraham gemacht, bewegt sich noch in einer grofsartigen Allgemeinheit; er beruht darauf, dafs der Gedanke des wahren Gottes ebenso die Verpflichtung einschliefst, seinem heiligen Willen nachzuleben, als die Gewifsheit, es werde wer treu an ihm hält nicht untergehen, sondern die höchsten Ziele, welche dem Menschen gesteckt sind, erreichen. Durch Mose trat jene Verpflichtung dem Volke als ein sein gesammtes Leben bis in's Einzelste bestimmendes Gesetz gegenüber, für dessen durch äufsere That zu leistende Erfüllung auch äufserer Lohn verheifsen wurde. Die Erfahrung von der Unmöglichkeit, den Anforderungen des Gesetzes vollständig zu genügen, wurde durch das Ausbleiben der Erfüllung dieser Verheifsungen, welches als Zeichen des göttlichen Zornes erscheinen mufste, zum stachelnden Schuldbewufstseyn, und dieses erwartete endlich von der göttlichen Gnade die Herstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, welche auf dem Wege der Gesetzesgerechtigkeit vergebens erstrebt worden war. So erwuchs aus dem Boden der das äufsere Gesetz begleitenden äufserlichen Verheifsung allmählich die wahre, über den gesetzlichen Standpunkt selbst hinausführende Weifsagung, und darin eben besteht die grofse Bedeutung des mosaischen Gesetzes für die Entwickelung der alttestamentlichen Weifsagung: Das Gesetz bildete

---

[8]) S. o. S. 185.

den festen geschichtlichen Boden, von welchem aus die wahren Israeliten von Stufe zu Stufe an der Hand immer neuer belehrender Erfahrungen und mit wachsender Klarheit ihrer Einsicht in die Bedingungen der künftigen Vollendung dem Ziele sich entgegenbewegten, auf welches die patriarchalische Verheifsung in grofsartiger Vorschau hingewiesen hatte.

In der uns vorliegenden Darstellung der mosaischen Zeit kommt der Elohist vermöge seiner vorwiegend legislatorischen Tendenz nicht zu einer ausführlicheren Darstellung der Verheifsung. Ueberhaupt stellt er das innige Verhältnifs, in welches der wahre Gott durch Mose zu Israel trat, gar nicht als einen neuen Bund dar, sondern gründet es 2. Mos. 6, 2—9 darauf, dafs Gott des Bundes sich erinnert habe, den er bereits mit Abraham, Isaak und Jakob gemacht. Wie Gott damals dem Geschlechte Abrahams glänzendes Wachsthum und den Besitz Kanaans verheifsen [9]), so will er auch jetzt sein Volk nicht untergehen lassen, sondern es aus der ägyptischen Knechtschaft hinführen in das Land, dessen Besitz er den Erzvätern zugeschworen hat. Das innigere Verhältnifs, in welches er jetzt zu seinem Volke tritt, besteht darin, dafs er in der Stiftshütte unter ihm wohnen (2. Mos. 29, 45 f.), und durch sein Gesetz es zu einem heiligen Volke sich weihen will. Alle Gesetze, welche der Elohist aufzeichnet, sind lediglich in dieser ganz bestimmten Richtung gegeben und werden nur äufserst selten von einem mahnenden Worte begleitet (3. Mos. 11, 43 ff.; 22, 15 f. 31 ff.). — Dagegen wird von dem Jehovisten, oder vielmehr von den älteren Urkunden, welche er zu seiner Ergänzung benutzte, sowie von dem Deuteronomiker, zufolge der in diesen Bestandtheilen des Pentateuchs herrschenden prophetischen und paränetischen Tendenz, die neue Bund-

[9]) S. o. S. 186 ff.

schliefsung ausführlich dargestellt und dabei der Begriff des Bundes selbst bestimmter gefafst. Dem entsprechend tritt bei ihnen auch die Verheifsung mit stufenweise wachsender Ausführlichkeit hervor. Und während diese Verheifsung zunächst nur den Zweck hat, die Befolgung des Gesetzes einzuschärfen, hat man in der Prophezeiung Bileam's und in der Verheifsung eines Propheten gleich Mose bei dem Deuteronomiker auch Ansätze zu eigentlicher Weifsagung gefunden, welche über die Aeufserlichkeit des gesetzlichen Standpunktes hinaus auf eine innigere Gemeinschaft mit Gott und auf die Vorbedingungen einer solchen hinweist. Wir haben nun die hierher gehörigen Stellen des Pentateuch etwas näher zu betrachten.

a) *Die bestimmtere Gestaltung des Bundesbegriffes; 2. Mos. 19, 1—8; 24, 3—8; vgl. 2. Mos. 34, 26; 5. Mos. 5, 2 ff.*

Der merkwürdige Abschnitt 2. Mos. c. 19—24 [10]) ist nach den bestimmtesten Anzeichen weder von dem Elohisten, noch von dem Jehovisten verfafst, sondern von dem letzteren einer älteren Urkunde entnommen, nach Knobel derselben, welche bei Besprechung der Stellen aus der Genesis als die erste Urkunde des Jehovisten bezeichnet wurde, und bildet, abgesehen von wenigen Einschaltungen, ein zusammenhängendes und selbständiges kleines Ganze, eingeschlossen von einer einleitenden und einer abschliefsenden Erzählung. Der Zweck des Abschnittes ist, das mosaische Gesetz in seinen Grundzügen darzulegen. Zu diesem Ende werden an der Spitze der Gesetze die Gebote des Dekalog (c. 20, 2—17) aufgeführt,

---

[10]) Vgl. über ihn Ewald, I, S. 111; II, S. 205 ff. — Knobel, Exodus u. Leviticus, S. 181 ff. — Kurtz, Geschichte des Alten Bundes, II, S. 180 ff.

welche, als die eigentlich grundlegenden, in ihrer ersten Hälfte das Verhalten des Menschen gegen solche bestimmen, zu welchen er in einem Verhältnisse der Abhängigkeit steht, gegen Gott und die Eltern, während die zweite Hälfte auf das Verhalten unter Gleichstehenden sich bezieht und Leben und Eigenthum zu sichern bestimmt ist. Abgesehen von seinem grundlegenden Inhalt, wird die ausgezeichnete Stellung, welche der Dekalog in der Reihe der mosaischen Gesetze einnimmt, auch dadurch ausdrücklich anerkannt, dafs er allein als unmittelbar von Gott selbst gegeben dargestellt wird, während die übrigen Gesetze auf des Volkes Bitte ihm durch Mose übermittelt werden (vgl. c. 20, v. 1 mit v. 18 ff.). Auch diese übrigen Gesetze setzen durch genauere Bestimmungen über die Sicherheit des Lebens, der Person und des Eigenthums, sowie über das Verhältnifs des Menschen zu Gott und über das Wesentlichste des Gottesdienstes, die Grundbedingungen eines geordneten häuslichen, bürgerlichen und religiösen Lebens fest, und eben durch diesen umfassenden Inhalt seiner Gesetze unterscheidet sich dieser Abschnitt sehr bestimmt von der Darstellung des Elohisten, in dessen Plan es liegt, nur die in nächster Beziehung zum Cultus stehenden Gesetze aufzuzeichnen. Uebrigens bürgt bei dem Dekalog für sein hohes Alter aufser dem grundlegenden Inhalt seiner Gebote, die Einfachheit und Kürze ihres Ausdrucks, in welcher sie wenigstens der Mehrzahl nach uns noch vorliegen, und endlich die Zehnzahl selbst, welche in den einfachen Verhältnissen eines erst sich bildenden geordneten Volkslebens und in einer Zeit, da der Gebrauch der Schrift wenigstens noch kein allgemein verbreiteter war, die Behältlichkeit der Gesetze befördern mufste, und es unterliegt keinem Zweifel, dafs der Dekalog von Mose selbst herrührt. Auch die in unserem Abschnitte dem Dekalog angereihten übrigen Gesetze nehmen an den genannten Eigenthümlichkeiten desselben unverkennbar Theil, namentlich sind auch in ihnen noch Spuren

vorhanden, dafs sie ursprünglich durch die Zehnzahl gruppenweise verbunden waren [11]), und so haben wir in unserem Abschnitte den ehrwürdigen Versuch zu schätzen, die mosaischen Grundgesetze treu und vollständig zusammenzustellen.

Während nun der Elohist die Bundesschliefsung bereits zwischen Abraham und Gott zu Stande kommen läfst (1. Mos. 17, 2 ff.) und das Verhältnifs zwischen Gott und Mose nur auf eine Erinnerung an jenen alten, mit den Erzvätern geschlossenen Bund gründet (2. Mos. 6, 2 ff); während auch eine von dem Jehovisten benutzte zweite Urkunde unter Mose nur eine Fortsetzung und vollständigere Verwirklichung des mit Abraham geschlossenen Bundes eintreten läfst und daher eine förmliche neue Bundesschliefsung zu berichten keine Veranlassung hat (vgl. 1. Mos. 15, 18 mit 2. Mos. 34, 27) : läfst dagegen unser Abschnitt die eigentliche Bundesschliefsung erst unter Mose zu Stande kommen, und von einer ähnlichen Auffassung geht der Deuteronomiker (5. Mos. 5, 2 ff.) aus. Dadurch nun ist der Verfasser unseres Abschnittes in dem Falle, den Bundesbegriff sogleich in viel bestimmterer Fassung hervortreten zu lassen, als es von denjenigen geschehen konnte, welche diesen Begriff schon in den einfachen patriarchalischen Verhältnissen sich verwirklichen lassen. Er thut dieſs auf eine für die äufserliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott, welche die Schwäche des gesetzlichen Standpunktes bildet, und von welcher aus das tiefere religiöse Bedürfnifs nothwendig zur Hoffnung einer künftigen innigeren Gemeinschaft mit Gott getrieben werden mufste, sehr instructive Weise in der Erzählung, womit er die Verkündung der göttlichen Gesetze einleitet,

---

[11]) Vgl. Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. Göttingen 1840, S. 7 ff.; Ewald, Geschichte, II, S. 214 ff.; auch Kurtz, a. a. O. II, S. 293 f.

in der Stelle *2. Mos. 19, 3—8.* Nachdem hier zuerst erzählt worden ist, wie Israel im dritten Monate seit seinem Auszuge aus Aegypten in der Wüste des Sinai angelangt war und dort am Fuſse des Berges sich gelagert hatte, heiſst es V. 3—8 :

3. *Und Mose stieg hinauf zu Gott, und es rief zu ihm Jahve von dem Berge, indem er sprach : „So sollst du sprechen zu dem Hause Jakobs und verkünden den Kindern Israels :* 4. *„„Ihr habt gesehen, was ich gethan habe in Bezug auf Mizraim, und ich habe erhoben euch auf Flügeln der Adler und gebracht euch zu mir.* 5. *Und jetzt, wenn genau ihr höret auf meine Stimme und bewahret meinen Bund, so sollt ihr seyn mir ein Eigenthum vor allen Völkern; denn mir gehört die ganze Erde.* 6. *Und ihr sollt seyn mir ein Königthum von Priestern und ein heiliges Volk““. Das sind die Worte, welche du reden sollst zu den Kindern Israels“.* 7. *Da kam Mose und rief die Aeltesten des Volks und legte vor ihr Angesicht alle diese Worte, welche befohlen hatte ihm Jahve.* 8. *Da antwortete das ganze Volk zumal und sprach : „Alles was geredet hat Jahve wollen wir thun“. Und es hinterbrachte Mose die Worte des Volkes Jahven.*

Hier wird also Mose von Jahve zuerst (v. 3 u. 4) beauftragt, damit das Volk Vertrauen zu seinem Gott fasse, es an seine eben erst durch Gottes Allmacht und liebreiche Fürsorge vollzogene Befreiung aus Aegypten zu erinnern, durch welche es ihm an alter heiliger Stätte bereits äuſserlich nahe gebracht worden ist. Der in seiner Macht und Treue so glänzend bewährte Gott kann, auch bevor er seinen Willen im Einzelnen kundgethan, an das Volk die Frage richten, ob es gesonnen sey, durch einen förmlichen Vertrag sich inniger mit ihm zu verbinden, und so legt er (v. 5 u. 6) die Grundzüge dieses Vertrages Mosen zur Mittheilung an das Volk vor : die Leistung,

welche Gott von dem Volke fordert, ist die Erfüllung seiner Gebote (v. 5), die Leistung, welche er seinerseits verheifst, ist, dafs er, der Herr der ganzen Erde, dann Israel als sein *Eigenthum* (סְגֻלָּה) in eine es vor allen andern Völkern auszeichnende innige Verbindung zu sich setzen wolle (v. 5). Genauer wird die Art dieser Verbindung durch die weitere Verheifsung bezeichnet, dafs Israel ein *Königthum von Priestern* seyn, zu anderen Völkern sich verhalten solle, wie Priester zu Laien (v. 6); und wiederum wird der Begriff dieses מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, ein Ausdruck, welcher wie das vorausgegangene סְגֻלָּה unserem Abschnitte eigenthümlich ist, durch die parallele Benennung des *heiligen Volkes* (גּוֹי קָדוֹשׁ) bestimmt. [12]) Beide Benennungen enthalten die negative Bestimmung, dafs Israel von den übrigen Völkern, als profanen, und überhaupt von allem Profanen abgesondert werden, und die positive, dafs es zu Gott in eine eigenthümlich nahe Beziehung treten solle. Der König

---

[12]) Wo סְגֻלָּה sonst noch vorkommt, nämlich 5. Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Mal. 3, 17; Ps. 135, 4; Pred. 2, 8; 1. Chr. 29, 3, ist es aus 2. Mos. 19, 5 entlehnt. — Der Ausdruck מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים findet sich sonst nirgends im ganzen Alten Testament. Jes. 61, 6 wird verheifsen, dafs die Israeliten in der nach dem Exil glänzend wiederhergestellten Theokratie כֹּהֲנֵי יְהוָה genannt werden sollen. Hier aber liegt in dem Begriffe der priesterlichen Stellung schon nicht mehr blofs das in Bezug auf die anderen Völker negative Verhältnifs der Absonderung von ihnen, sondern zugleich das positive Verhältnifs der Herrschaft über sie und der Vermittelung zwischen ihnen und Gott. Um diese künftige Herrschaft Israels über andere Völker hervorzuheben, gibt schon Onkelos ממלכת כהנין durch מַלְכִין כַּהֲנִין wieder, das Jerusalemische Targum fügt zu gröfserer Deutlichkeit die Copula bei, מלכין וכהנין, und Jonathan erklärt ausführlich מַלְכִין קַטִּירֵי כְלִילָא וְכַהֲנִין מְשַׁמְּשִׁין, *gekrönte Könige und fungierende Priester.* In gleicher Absicht haben die LXX die *βασιλεία ἱερέων* vielmehr in ein *βασίλειον ἱεράτευμα* verwandelt und in dieser Modification findet sich der Ausdruck im Neuen Testament 1. Pet. 2, 9 wieder, während das *βασιλείαν, ἱερεῖς* der Apokalypse (1, 6) an das Targum des Onkelos sich anschliefst. Vgl. namentlich Ewald zu Apokal. 1, 6.

aber eines solchen Königthums von Priestern, eines in unmittelbarster Beziehung zu Gott selbst stehenden Volkes, kann unmöglich ein gewöhnlicher irdischer Herrscher seyn, sondern nur Gott selbst; es sind also die von Gott dem Volke vorgelegten Grundzüge des von ihm einzugehenden Vertrages zugleich die Grundzüge der Theokratie, mit welchem für ein einzigartiges Verhältnifs neugebildeten Ausdrucke zuerst Josephus [13]) auf eine ganz treffende Weise die auszeichnende Eigenthümlichkeit des israelitischen Gemeinwesens, als eines unter unmittelbarer Leitung Gottes stehenden, bezeichnet hat. Das Volk aber erklärt sich bereit, seinerseits die Bedingungen, welche der ihm vorgelegte Vertrag ihm auferlegt, zu erfüllen, und Mose berichtet dieses an Jahve (v. 7 u. 8).

Nachdem so die Präliminarien zur Bundschliefsung getroffen sind, kommt es darauf an, dafs Jahve seine Forderungen genauer angebe. Diefs geschieht in dem Dekalog und den an ihn sich anreihenden Gesetzen (20, 1—17; 21, 1—23, 19). Sobald diese alle Israel kennen gelernt hat, antwortet das ganze Volk abermals einstimmig und spricht (24, 3) : „*Alle Worte, welche geredet hat Jahve, wollen wir thun*“. Und nun kann die feierliche Abschliefsung des Bundes vorgenommen werden, welche c. 24, 4—8 also dargestellt wird :

> 4. *Da schrieb auf Mose alle Worte Jahve's und machte sich auf am Morgen und erbaute einen Altar am Fufse des Berges und zwölf Säulen nach den zwölf Stämmen*

---

[13]) Cont. Ap. II, 16 : „*Οἱ μὲν γὰρ μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν· ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς, καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν, ὡς αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν, ἃ κοινῇ τε πᾶσιν ἀνθρώποις ἰδίᾳ τε ἑκάστοις ὑπάρχει, καὶ ὅσον ἔτυχον αὐτοὶ δεηθέντες ἐν ἀμηχάνοις*“.

Israels. 5. *Und er entsandte die Jünglinge der Kinder Israels, und sie opferten Brandopfer und schlachteten Schlachtopfer, Dankopfer Jahven, Farren.* 6. *Und es nahm Mose die eine Hälfte des Blutes und schüttete sie in die Becken und die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar,* 7. *und er nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes und sie sprachen: „Alles was geredet hat Jahve wollen wir thun und hören".* 8. *Da nahm Mose das Blut und sprengte es auf das Volk und sprach: „Siehe das Blut des Bundes, welchen geschlossen hat Jahve mit euch über alle diese Worte".*

Der im Bisherigen dargelegte wesentliche Inhalt unseres Abschnittes stellt die Grundeigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion auf das Bündigste dar, in Bezug sowohl auf ihren ewig wahren Gehalt, vermöge dessen sie sich von allen übrigen vorchristlichen Religionen bestimmt unterscheidet und zu der christlichen in unmittelbare und positive Verwandtschaft tritt, als auf die noch unvollkommene besondere Fassung jenes Gehaltes, in Folge deren sie sich der Aeufserlichkeit der heidnischen Religionen theilweise wieder annähert und zu dem neuen Testamente eben nur in dem Verhältnisse erziehender Vorbereitung steht. Auf dem Zusammenwirken dieser beiden Elemente, welche man in Bezug auf das Christenthum, als das positive und als das negative Element des Israelitismus bezeichnen kann, beruht, wie dessen historischer Fortschritt überhaupt, so insbesondere die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Entwickelung der alttestamentlichen Weissagung.

Der Kern des wahren Gehaltes der alttestamentlichen Religion liegt in dem Gedanken des wahren Gottes selbst. Schon sein Name, welcher ihn als den Seyenden im ausgezeichneten Sinne bezeichnet, sagt, dafs er nicht mit einem einzelnen Daseyenden identificiert oder auch nur

vermischt werden darf, und dem entsprechend wird verboten, ihn in irgend einem sinnlichen Bilde darzustellen, weil auf diese Weise sein unsichtbares Wesen nicht ausgedrückt werden kann, vielmehr die Auffassung desselben verunreinigt wird. Wo die Gottheit irgendwie materiell gedacht wird, da entsteht nothwendig das Bedürfniſs, ja die religiöse Verpflichtung, sie in sinnlichem Bilde sich nahe zu bringen und zu verehren; umgekehrt hängt das Verbot, Gott abzubilden, mit gleicher Nothwendigkeit mit dem Begriffe von Gott als einem rein geistigen Wesen zusammen. Weiter aber liegt es im Begriffe des reinen Geistes, daſs er durch keine materielle Schranke gehemmt ist, und zudem kann Gott nur dann als ein von der materiellen Welt durchaus unabhängiges, von ihr unterschiedenes rein geistiges Wesen gedacht werden, wenn der reine Schöpfungsbegriff vollzogen ist, vermöge dessen die Welt vielmehr als ein in ihrem Entstehen, wie in ihrem Bestehen, im Ganzen, wie im Einzelnen, von Gott abhängig gedacht wird. Es bedarf also keiner ausdrücklichen Versicherung, wie etwa die in unserem Abschnitte 19, 5 enthaltene, daſs Jahven die ganze Erde gehöre; sondern es liegt in dem alttestamentlichen Gottesbegriffe selbst schon, daſs er, wie das rein geistige, so auch das Wesen ist, welches über das ganze Weltall herrscht; und wenn in der patriarchalischen Zeit der Gott Israels zwar nie als ein bloſser Haus- oder Nationalgott im gewöhnlichen Sinne [14]) gedacht wurde, wohl aber der Begriff des Allbeherrschers noch nicht seine vollständige positive Entwickelung finden konnte : so läſst sich dagegen mit Bestimmtheit annehmen, daſs Mose bei seinem durch die Berührung mit der ägyptischen Bildung ausgebildeteren Weltbewuſstseyn von jenem Begriffe ein entwickeltes Bewuſstseyn hatte. Auf dieser Verehrung des einzigen, rein

[14]) S. o. S. 149.

geistigen, von der Welt als seinem Geschöpfe und dem überall und allezeit von ihm vollständig abhängigen Gegenstande seiner Herrschaft bestimmt unterschiedenen Gottes beruht ebenso der specifische Unterschied der alttestamentlichen Religion von dem Heidenthum, als seine specifische Verwandtschaft mit dem Christenthum. Dagegen ist im alten Testamente die zur Herstellung des vollkommensten religiösen Verhältnisses nicht minder wesentliche andere Seite, die lebendige Beziehung zwischen Gott und Welt, noch nicht in gleicher Vollkommenheit vorhanden. Nicht ganz zutreffend war es zwar, wenn die neuere Religionsphilosophie das Charakteristische des alttestamentlichen Gottesbegriffes als seine abstracte Geistigkeit bezeichnet hat, als ob Gott, von der Welt völlig getrennt, nur über derselben throne, vielmehr wird der alttestamentliche Gott ausdrücklich ein lebendiger Gott genannt, der als solcher auf das wirksamste in die concreten Verhältnisse der Endlichkeit eingreift. Auch ist jene Unvollkommenheit des alten Testamentes eine blofs relative, die nur im Vergleich mit dem Christenthum recht deutlich hervortritt. Das aber bleibt doch wahr, dafs, während im Heidenthume die Beziehung zwischen Gott und Welt in eine theilweise Aufhebung des Unterschiedes zwischen beiden, in eine Vermischung von Gott und Welt ausartete, der Israelitismus, in einem geschichtlich allerdings wohlberechtigten und für die allgemeine religiöse Entwickelung und die Vorbereitung des Christenthums höchst folgereichen Gegensatze gegen das Heidenthum, jenen Unterschied so einseitig hervorhob, dafs der rein geistige Gott einer an sich entgötterten Welt äufserlich gegenübergestellt wurde. Die volle Erkenntnifs, dafs Gott nicht ferne ist von einem jeglichen seiner Geschöpfe, sondern alle in ihm leben, weben und sind, konnte dem Menschen erst aufgehen, als das ewige Wort Fleisch geworden und die Fülle der Gottheit in Jesu von Nazareth der Menschheit menschlich nahe getreten war. Gerade aber

die Art und Weise, wie man im alten Testamente den rein geistigen Gott in unnahbarer Erhabenheit der Welt gegenüberstellte, nöthigte wieder das unbefriedigte Bedürfniſs nach einer innigeren Gemeinschaft mit Gott, um seiner Nähe sich zu vergewissern, nach sinnlichen Gegenständen, wie die Stiftshütte, der Deckel der Bundeslade, die Rauch- und Feuersäule, zu greifen, an welche man auf eine dem reinen Begriffe der Allgegenwart nicht entsprechende Weise die Gegenwart Gottes geknüpft dachte.

Daraus nun, daſs Gott der Welt und dem Menschen noch so äuſserlich gegenübergestellt wird, folgt, daſs das Verhältniſs zwischen Gott und dem Menschen als ein Bund zwischen beiden erscheint, und zwar nicht als ein Bund in dem allgemeineren Sinne, in welchem auch die durch Christus begründete vollkommene Versöhnung des Menschen mit Gott als ein neuer Bund bezeichnet werden kann; sondern im strengen, eigentlichen Sinne eines förmlichen Contractes, welchen gleichfalls unser Abschnitt mit gröſster Bestimmtheit und Bündigkeit darstellt, und durch welchen zwei einander gegenüber stehende Parteien unter der Bedingung der entsprechenden Gegenleistung zu gewissen Leistungen sich wechselseitig verpflichten. Auch diesem Bundesbegriffe liegt der wahre Gedanke zu Grunde, daſs Israel, als der von Gott erwählte Träger der Offenbarung, zu Gott in ein eigenthümlich inniges und bis zur Erfüllung seiner Mission unauflösliches Verhältniſs getreten ist; die Schwäche jenes Begriffes aber liegt darin, daſs die Aeuſserlichkeit, womit er das Verhältniſs Gottes zu Israel auffaſst, dieses nicht bloſs zu einer vollkommen lebendigen, innerlichen, geistigen Gemeinschaft mit Gott noch nicht kommen, sondern es auch übersehen läſst, wie es vor allen Völkern nur darum ausgesondert worden ist, damit von dieser dem Glauben an den wahren Gott gesicherten Stätte aus auch die übrigen Völker um diesen Glauben ällmählich gesammelt würden. Ein *priesterliches Volk* wird Israel in unserem Abschnitte, dem rein gesetz-

lichen Standpunkte entsprechend, nur in dem Sinne eines zu einer eigenthümlich innigen Beziehung zu Gott ausgesonderten heiligen Volkes genannt; damit auch den Begriff eines das richtige Verhältnifs zu anderen Völkern vermittelnden Volkes zu verbinden, war erst späteren Propheten vorbehalten. [15])

Die Leistung, welche Gott in seinem Bunde mit Israel von diesem fordert und zu welcher das Volk sich verpflichtet, ist die Erfüllung des von Gott gegebenen Gesetzes. Dafs das israelitische Volk in dem Willen des heiligen Gottes das Gesetz für sein Verhalten erkennt, das ist es, was dem Leben Israels jenen heiligen Ernst mittheilt, wodurch es vor allen anderen Völkern sich auszeichnet, und die innere Kraft, welche den Untergang seiner äufseren Selbständigkeit überdauert. Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Standpunktes aber offenbart sich darin, dafs der heilige Wille Gottes als äufseres Gesetz, wie Gott selbst, dem Menschen äufserlich gegenübersteht und sofort in eine Menge bestimmter äufserer Gebote auseinandergeht, deren Erfüllung in bestimmten äufseren Handlungen gesucht wird. Zwar setzt die Gesetzgebung Mose's die Uebereinstimmung der Gesinnung mit der äufseren Handlung voraus, oder vielmehr, sie unterscheidet in der Unbefangenheit ihres Standpunktes Handlung und Gesinnung noch nicht. Immerhin aber schliefst die äufserliche Auffassung des göttlichen Gesetzes auch die Gefahr einer äufserlichen Auffassung der sittlichen Aufgabe in sich, wie denn auch das Bewufstseyn sündigen Zurückbleibens hinter den Forderungen des Gesetzes in der Darbringung äufserer Opfer sich beruhigt.

Als Gegenleistung für den Gehorsam gegen seine Gebote wird dem Volke von Gott äufseres Glück verheifsen, eine Verheifsung, welche auch schon in dem

---

[15]) S. o. Anm. 11.

Begriffe des *heiligen Volkes* liegt, zu welchem Jahve das gehorsame Israel erheben will; denn aus Stellen, wie Jo. 4, 22, geht hervor, dafs jener Begriff auch das Bewahrtbleiben vor den äufseren Nachtheilen einschliefst, welche aus der Berührung mit den Profanen hervorgehen können. Dafs nun eine thatkräftige Gottergebenheit und wahres Glück nothwendige Correlate sind, ist wieder eine von der wahren Religion unzertrennliche Ueberzeugung; irrthümlich aber war es, wenn vom gesetzlichen Standpunkte aus das den Gehorsam gegen das Gesetz belohnende Glück nur in äufseren Gütern gesucht wurde, eine Ansicht, die aus der gesetzlichen Gesammtauffassung des Verhältnisses zu Gott nothwendig sich ergibt : ein äufseres Gesetz mufs zu seiner äufseren Erfüllung durch die Aussicht auf äufseren Lohn antreiben und nur ein Handeln, welches von dem Bewufstseyn begleitet ist, in innigster Gemeinschaft mit Gott gethan zu seyn, trägt seinen Lohn in sich selbst.

Bei Israeliten von tieferem religiösem Bedürfnisse mufste allmählich ein Kampf entstehen zwischen den in allen diesen Beziehungen vorhandenen wahren Grundgedanken und den Unzulänglichkeiten ihrer besonderen Auffassung, Darstellung und Anwendung, in dessen Folge die Starrheit und Aeufserlichkeit des gesetzlichen Standpunktes je mehr und mehr in Flufs gebracht und verinnerlicht wurde. Nicht alle nahmen an diesem Kampfe und an dem dadurch bedingten Entwicklungsprocesse Theil und Viele beharrten bei der gesetzlichen Aeufserlichkeit und schritten von der Unbefangenheit, womit diese ursprünglich festgehalten worden war, allmählich zu bewufstem Gegensatze gegen ein über das Gesetz hinaustreibendes tieferes Bedürfnifs fort; andere liefsen sich durch die Erfahrung von der Unzulänglichkeit der gesetzlichen Auffassung verleiten, die höhere Wahrheit der alttestamentlichen Religion selbst aufzugeben. Diejenigen aber, welche, an dieser Wahrheit unerschütterlich festhaltend, ihre tiefere

und lebendigere Aneignung suchten, waren die wahren Israeliten, indem nur durch sie die eigentliche Mission der alttestamentlichen Religion, über sich selbst hinaus auf ein vollkommen befriedigendes religiöses Verhältnifs hinzuweisen und für dasselbe zu erziehen, vollzogen wurde: in späterer Zeit sind die Propheten die Hauptrepräsentanten dieser Richtung. Uebrigens fanden nach Zeiten, in welchen aus dem Boden des Gesetzes die Hoffnung und Ahnung der vollkommneren Zukunft reicher, lebendiger und bestimmter sich entwickelt hatten, zuweilen Rückfälle in die gesetzliche Aeufserlichkeit statt, und überhaupt mufste der Gang der alttestamentlichen Erziehung auf Christus ein langwieriger und oft mühseliger seyn. Es bedurfte vielfältiger, langer und schmerzlicher Erfahrungen, bevor in dem Volke, welches vor dem von Sinai donnernden Gotte scheu zurückgewichen war, das Verständnifs für das grofse Wort des Apostels der Liebe erwachte: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm"; bevor in dem alten Bunde die Sehnsucht nach dem neuen Bunde entstand, in welchem Gott sein Gesetz in das Herz seines Volkes gibt und in seinen Sinn schreibt; bevor die naive Selbstgerechtigkeit, welche z. B. im 26. Psalm noch äufseren Lohn für ihre Rechtschaffenheit fordert [16]), dem Bedürfnifs nach vollständiger Wiedergeburt und der Stimmung wich, in welcher Paulus ausspricht, dafs von der Liebe Gottes Nichts uns scheiden kann, und Johannes, dafs der Glaube der Sieg ist, welcher die Welt überwindet; und bevor ein Volk, dessen höchster Wunsch Frühregen und Spätregen zur rechten Zeit, Sättigung an äufseren Gütern und ruhiges Wohnen unter Weinstock und Feigenbaum im Lande der Väter war, für einen Messias empfäng-

---

[16]) Vgl. die eingehenden Schlufsbemerkungen Hupfeld's zu diesem Psalm.

lich wurde, der keinen Ort hatte, da er sein Haupt hinlegte, und mit der Verkündigung auftrat, dafs er nicht gekommen sei Frieden zu bringen, sondern das Schwert, der für den Gehorsam gegen seine Gebote nicht äufseres Glück verhiefs, sondern seinen Nachfolgern zumuthete, sein Kreuz auf sich zu nehmen, zugleich aber den Glauben an ihn als die Kraft pries, welche stark genug sey alle Leiden der Zeit zu überwinden und auch die Anfechtung in Freude zu verwandeln.

Der Anstofs zu diesem Läuterungsprocesse gieng hauptsächlich von der äufserlichen Vergeltungslehre aus. Unvollkommene Vorstellungen von Gott und seiner Beziehung zur Welt, insbesondere von seinem Verhältnisse zum Menschen, von seinem Gesetze und dessen Erfüllung konnten sich lange erhalten, weil sie mit der Wirklichkeit nicht unmittelbar in Conflict kamen. Die Verheifsung äufseren Glückes als des Lohnes für Frömmigkeit dagegen mufste mit der täglichen Erfahrung von der äufseren Noth Frommer und dem Glücke Gottloser nothwendig in Widerspruch treten, und dieser Widerspruch trieb theils überhaupt dazu, den Blick in die Zukunft zu wenden und von dieser die Herstellung des in der Gegenwart noch fehlenden normalen Verhältnisses zwischen Tugend und Glück zu erwarten, theils dazu, das Wesen des göttlichen Gesetzes und seiner Erfüllung tiefer und den Begriff der Gemeinschaft mit Gott selbst so zu fassen, dafs aus dem Bewufstseyn derselben ein die äufsere Noth überwindender Trost hervorgehen konnte. Wenn der Begriff des einseitig in seinem Unterschiede von der Welt aufgefafsten rein geistigen Gottes den theoretisch wichtigsten Gedanken des alten Testamentes bildet, insofern aus ihm der Begriff des äufserlichen Bundesverhältnisses, des äufserlichen Gesetzes und der äufserlichen Vergeltung für die Erfüllung desselben erst erwuchs : so war dagegen diese Ansicht von einer äufseren Vergeltung in praktischer Beziehung der wichtigste Gedanke, indem aus seinem

Conflict mit der Wirklichkeit umgekehrt die Läuterung und Vertiefung der übrigen religiösen Grundgedanken bis zur vollkommneren Fassung des Gottesbegriffes selbst hervorgieng.

b) Die bestimmtere Gestaltung der Verheifsung. 2. Mos. 23, 20—33 (2. Mos. 20, 5 f. 7. 8. 24; 33, 19; 34, 6 f.; 32, 7—14; 4. Mos. 14, 11—25); 3. Mos. 26; 5. Mos. 33; 5. Mos. 6 u. 7; 28—30.

Wie bereits bemerkt, bildet der Elohist in seiner Darstellung der mosaischen Zeit den Begriff des Bundes selbst nicht bestimmter aus, und von den beiden Factoren desselben tritt bei ihm nur der eine, das Gesetz, hervor, indem sein Hauptbestreben darauf gerichtet ist, die sämmtlichen Gesetze einfach darzulegen, wie sie aus dem näheren Verhältnisse, in welches Israel durch Mose zu Jahve als dessen heiliges Volk getreten ist, hervorgehen. Die sehr vereinzelt und kurz auftretenden Mahnungen, welche er der Gesetzesverkündigung beifügt, gehen von diesem Begriffe des heiligen Volkes aus, am bestimmtesten 3. Mos. 11, 44 f.: *Ich bin Jahve, euer Gott, und ihr sollt euch heiligen, dafs ihr heilig seyd, denn heilig bin ich; und nicht sollt ihr verunreinigen eure Seelen mit allem Gewimmel, das da kriecht auf der Erde; denn ich bin Jahve, der heraufgeführt hat euch aus dem Lande Mizraim, zu seyn euch zum Gott, und dafs ihr heilig seyd, denn heilig bin ich;* womit zu vergleichen 3. Mos. 22, 15. 16. 31. 32. 33. Wo dagegen, wie bei dem Jehovisten und den von ihm benutzten übrigen Urkunden, die Gesetzesdarstellung wesentlich mit einer paränetischen Tendenz verbunden ist, da wird das Zurückgehen auf die Idee der irdischen Vergeltung nothwendig, indem nur von ihr auf dem gesetzlichen Standpunkte eine eindringliche Mahnung zur Befolgung des Gesetzes ihre Motive entnehmen kann. Und so finden wir denn in diesen Darstellungen der mosaischen Zeit auf dem Grunde des bestimmter gestalteten Bundesbegriffes auch dessen anderen Factor, die Verheifsung mit

ihrem nothwendigen Gegensatze, der Drohung, bestimmter ausgebildet.

In dem Abschnitte 2. Mos. c. 19—24 wird schon in die Verkündigung des Dekalogs Verheifsung und Drohung eingeflochten: c. 20, 8 dient die Verheifsung langen Lebens in dem Lande, welches Jahve dem Volke geben werde, zur Empfehlung des Gebotes, Vater und Mutter zu ehren; v. 7 wird das Gebot, den Namen Gottes nicht zu mifsbrauchen, durch die Drohung eingeschärft, dafs Gott die Uebertretung dieses Gebotes nicht ungestraft lassen werde; am vollständigsten aber wird auf die Gleiches mit Gleichem vergeltende Gerechtigkeit Gottes in dem Satze hingewiesen, welcher das Gebot, keine anderen Götter neben Jahve zu verehren, begleitet (v. 5 u. 6): *Ich, Jahve, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der da ahndet das Vergehen der Väter an den Kindern, an den dritten und vierten, in Bezug auf die*[17]*), so mich hassen, und der da thut Gnade Tausenden in Bezug auf die, welche mich lieben und halten meine Gebote.* C. 20, 24 verheifst Jahve noch dem Volke, dafs überall er zu ihm kommen und es segnen wolle, wo es auf Gottes Antrieb und um Gottes zu gedenken, eine Stätte der Verehrung weihen werde, und nachdem so zerstreut und in allgemeinen Zügen die Verheifsung gelegentlich hervorgetreten ist, tritt sie am Schlusse der c. 22, 1—23, 19 enthaltenen Gesetzessammlung selbständiger und mehr in's Einzelne eingehend auf, c. 23, 20—33. Nachdem in der Verheifsung (v. 20): *Siehe, ich sende meinen Engel vor deinem Angesicht, um zu bewahren dich auf dem Wege und um hineinzuführen dich zu dem Orte, welchen ich bereitet habe,* das nahe Verhältnifs seinen Ausdruck gefunden hat, in welchem Jahve zu Israel steht, als dessen Führer, Beschützer und heiliger Gesetzgeber, folgt zunächst der allgemeine Grundgedanke der

---

[17]) Das ל in לְאֹהֲבַי beweist, dafs auch das in לִשְׁנֵאָי nicht Genitivbezeichnung ist (Knobel), sondern *in Bezug auf* bedeutet, nach Ew. §. 310, 4.

strafenden und lohnenden Vergeltung in der Weisung (v. 21 u. 22) : *Hüte dich vor seinem* (des Engels) *Angesichte und höre auf seine Stimme; nicht empöre dich gegen ihn, denn nicht wird er vergeben eurer Missethat, denn mein Name ist in seiner Mitte. Aber wenn du genau hörest auf seine Stimme und thust Alles, was ich rede, so befeinde ich Deine Feinde und bedränge Deine Bedränger.* Hieran reiht sich natürlich (v. 23 u. 24) die Verheifsung der Vertilgung der kanaanitischen Völkerstämme und das Verbot der Theilnahme an ihrem Götzendienst, an welches das allgemeinste Gebot sich anschliefst (v. 25) : *Und ihr sollt dienen Jahve, eurem Gott.* Die jetzt in's Einzelne eingehende Verheifsung bezieht sich auf reichliche und gedeihliche Nahrung, auf Gesundheit (v. 25), auf zahlreiche Nachkommenschaft, auf langes Leben (v. 26) und auf weite Ausbreitung Israels vom Mittelpunkte des heiligen Landes aus; denn wenn auch die Kanaaniter nicht auf einmal, sondern, zum Besten Israels selbst, nur allmählich vertrieben werden sollen (v. 27—30), so soll doch zuletzt Israels Gränze reichen vom Meere Suph bis zum Meere der Philister und von der Wüste bis zum Strome, d. i. zum Euphrat (v. 31). Die wiederholte Warnung vor einem Bündnisse mit den Kanaanitern, welches Israel leicht zum Fallstricke werden und es von dem wahren Gott zu dem Dienst der kanaanitischen Götzen hinüberziehen könne, bildet den Schlufs (v. 32). [18])

---

[18]) Grofse Aehnlichkeit mit 2. Mos. 23, 20—33 hat die Stelle c. 34, 9—28. Auf Mose's Bitte, dafs Jahve inmitten des Volkes ziehen und dessen Sünde vergeben möge, erwidert dieser hier, dafs er einen Bund mit Israel schliefse und durch unerhörte Wunder an seinem Volke sich bezeugen wolle. Dieses solle seine Gebote halten, dann wolle er die Kanaaniter vertilgen, mit welchen Israel keinerlei Verbindung eingehen dürfe, damit es ihm nicht zum Fallstrick werde (v. 9—16). Hieran schliefst sich dann eine Reihe von Bundesgesetzen (v. 17—26) und endlich die Aufforderung, diese aufzuschreiben (v. 27—28); man vgl. namentlich 34, 12 mit 23, 23; 34, 13 mit 23, 24; 34, 14 mit 23, 25;

Noch weit reicher wächst aus der Vergeltungsidee die mahnende Verheifsung und die warnende Drohung in der Rede hervor, welche 3. Mos. 26 Jahve an Mose richtet. Es gehört dieser Abschnitt einem anderen von dem Jehovisten benutzten Darsteller an, der jedenfalls jünger ist, als der soeben besprochene.[19]) Nach dem

---

34, 12. 15. 16 mit 23, 32 u. 33. Daneben fehlt es aber auch nicht an Differenzen, und diese, so wie der Umstand, dafs Vieles von dem c. 34, 9—28 Vorkommenden in der ältesten Urkunde des Jehovisten eine müfsige Wiederholung seyn würde, beweisen, dafs jener Abschnitt einem anderen von dem Jehovisten benutzten Erzähler angehört, und zwar einem jüngeren, der die ältere Urkunde bereits vor sich hatte.

[19]) Dieser Abschnitt enthält eine ganze Reihe von Ausdrücken, welche sonst überhaupt nicht mehr, oder doch nur ganz vereinzelt infolge einer Entlehnung aus ihm im Alten Testamente vorkommen. Diefs macht wahrscheinlich, dafs er ursprünglich von keinem jener Verfasser herrührt, deren Spuren wir durch die ganze Vorgeschichte des israelitischen Volkes verfolgen können. Zur Bestimmung seiner Abfassungszeit dient, abgesehen von der ausgebildeteren Gestalt, in welcher Verheifsung und Drohung im Vergleich mit 2. Mos. 23, 20—33 in ihm auftritt, insbesondere die Androhung der Zerstreuung unter die Heiden, wie sie v. 32 ff. ausgesprochen ist. Um die besondere Ausführlichkeit und Fassung gerade dieser Drohung zu erklären, genügt schwerlich die Berufung auf die in älterer Zeit vorgekommenen Wegführungen gefangener Israeliten in Sklaverei, wie die durch die Philister zur Zeit Joram's, deren 2. Chr. 26, 6 f., Jo. 4, 1 u. 2, und Am. 7, 8—10 gedacht wird; noch weniger die Hinweisung auf den Aufenthalt Israels in Aegypten, in welches Land ja Israel aus eigenem Antriebe eingewandert war, obgleich der Deuteronomiker 30, 68 an eine Zurückführung nach Aegypten denkt. Vielmehr traten Zustände, wie jene Drohung sie voraussetzt, erst durch die mit dem Anfange des 8. Jahrhunderts erobernd in Asien vordringenden Herrscher des neuassyrischen Reiches ein, welche den Kern ganzer überwundener Volksstämme deportierten. Dafs unser Abschnitt in so später Zeit erst verfafst ist, dazu stimmt auch, dafs seine so nahe liegende Benutzung in der prophetischen Darstellung, abgesehen von der weiter unten zu besprechenden Erweiterung, welche er im Deuteronomium erfahren hat, erst bei späteren Propheten, bei Jeremia und namentlich bei Ezechiel hervortritt. Vgl. Ez. 34, 27 mit v. 4 unseres Abschnittes; 14, 17 mit v. 6; 37, 27 mit v. 11; 4, 16 u. 5, 16 mit v. 26; 28, 7 mit v. 33; 24, 23 mit v. 39; 13, 10; 36, 3 mit v. 43 und in Bezug auf den ganzen Abschnitt

Vorbilde dieses ist die neue Verheiſsung nicht nur im Einzelnen gebildet, sondern auch der Darstellung der Gesetze eingefügt; denn wie die frühere Verheiſsung (2. Mos. 23, 20—33) die am Sinai dem Volke vorgelegten Bundesgesetze abschloſs, so soll auch die neue Rede nach der ausdrücklichen Bemerkung von 2. Mos. 26, 46 den Schluſs bilden *der Satzungen und der Rechte und der Gesetze, welche gegeben hat Jahve zwischen sich und zwischen den Kindern Israels an dem Berge Sinai durch die Hand Mose's.* Der Hauptunterschied zwischen diesen beiden göttlichen Reden aber besteht darin, daſs während in der ersten die Drohung nur ganz vorübergehend als der nothwendige Gegensatz der Verheiſsung hervortritt, in dieser späteren die Drohung einen ungleich gröſseren Raum einnimmt, als die Verheiſsung. Abgesehen davon, daſs bei einem Volke, dessen widerspenstiger Sinn erst der äuſseren Zucht des Gesetzes zu unterwerfen ist, die Drohung überhaupt wirksamer ist, als die Verheiſsung, weil diese der Trägheit des Fleisches nur die Entbehrung äuſserer Vortheile, jene dagegen positive Leiden in Aussicht stellt, so hat dieses auffallende Vorwiegen der Drohung in der späteren Rede gewiſs einestheils darin seinen Grund, daſs „die früheren besseren Zeiten des Volkes verschwunden waren und das Volksunglück schon in vollsten Strömen sich entleert hatte“ [20]), anderentheils aber auch darin, daſs die frühere Rede die definitive Schlieſsung des Bundes zwischen Jahve und Israel erst vorbereitete, diese dagegen solchen Gesetzen zum Abschluſs dient, welche nach vollendeter Bundschlieſsung verkündet worden waren. In jenem Falle kam es darauf an, das Volk durch Hinweisung auf die ihm

---

Ewald, I, S. 154 ff.; Knobel, Exodus, S. 572 f. Etwas älter ist das Lied Mose's (5. Mos. 32, 1—47), welches v. 36—43 gleichfalls verheiſst, daſs dem durch Leiden gezüchtigten Volk der treue Gott noch Heil gewähren werde; vgl. Ewald, Gesch. I, S. 165 f.

[20]) Ewald, a. a. O. S. 155.

daraus erwachsenden Vorzüge zum Eintritt in das Bundesverhältnifs einzuladen; erst wenn dieses eingegangen war, hatte die Androhung der Strafe für seine Verletzung ihre volle Bedeutung. [21]) So folgt denn, nach kurzer Einschärfung des Grundverbotes der Abgötterei und des Grundgebotes der Furcht vor dem wahren Gott und des Gehorsams gegen seine Gebote (v. 1—3), zuerst die Verheifsung (v. 4—13), und zwar bezieht sie sich auf Fruchtbarkeit des Landes (v. 3—5), auf Frieden vor Feinden und wilden Thieren und auf ruhmreiche Bekämpfung der ersteren (v. 6—8). Als Grund von diesem Allen aber wird angeführt, dafs Jahve Israel sich zuwendet (v. 9), und damit dieses Verhältnifs zu dem Volk ein dauerndes seyn könne, verheifst er ihm zahlreiche Nachkommenschaft (v. 9) und ununterbrochen fortdauernde Sicherheit des Besitzstandes (v. 10). So will er in innigster Verbindung mit Israel Wohnung machen inmitten seines Volkes (v. 11 u. 12), dessen Vertrauen schliefslich durch Erinnerung an dasjenige erweckt wird, was Jahve an Israel durch dessen Befreiung aus Aegypten bereits gethan hat (v. 13). Jetzt aber ergiefst sich in breitem Strome die Drohung für den Fall, dafs Israel bundbrüchig wird (v. 14—45). Sie steht in ziemlich genauem Parallelismus mit der vorausgegangenen Verheifsung, nur dafs die Strafe in noch weit höherem Grade abschreckend, als dort der Lohn lockend dargestellt ist, und fafst zuerst (v. 14—17) die Hauptstrafen kurz zusammen. Wie nach v. 9 alles Heil Israels davon ausgeht, dafs Jahve sich Israel zuwendet, so hat nach v. 17 all seine Noth darin ihren Grund, dafs er sein Antlitz gegen die Ungehorsamen wendet: Krankheit, Mangel und vollständige, schmachvolle Ueberwindung durch die Feinde werden als Folge davon genannt. Von

---

[21]) Bertheau, a. a. S. 240.

v. 18—33 werden dann in vier Strophen, welche durch ihre gleichen Anfänge bestimmt herausgehoben sind, die einzelnen Strafandrohungen weiter ausgeführt: v. 18—20 drohet mit Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes; 21 u. 22 mit Verheerung durch wilde Thiere; 23—26 mit Krieg, Seuche und Hungersnoth; v. 27—33 mit Zerstörung der Städte, insbesondere der Heiligthümer des Götzendienstes, mit Verwüstung des Landes und Zerstreuung des Volkes unter die Heiden. Zum Schlusse verweilt die Rede bei der zusammenfassenden Schilderung des traurigen Zustandes von Land und Volk, welcher infolge aller vorher erwähnten Strafen eintreten werde, eröffnet aber zugleich die Aussicht in die aus dieser Noth durch Bekehrung des Volkes hervorgehende bessere Zeit (v. 34—45). Während das verwüstete Land die früher versäumten Sabbathszeiten jetzt nothgedrungen nachholen mufs und das Volk in Feindes Land schwer seine Vergehungen büfst, wird das Herz des Volkes gebeugt und geneigt gemacht, seine Vergehungen gut zu machen (v. 40 u. 41); und der treue und gnädige Gott verwirft sie nicht und will sie nicht vernichten, sondern gedenkt seines Bundes mit Jakob, Isaak und Abraham, welchem getreu er sie auch aus Aegypten geführt hat, um ihr Gott zu seyn.

Am ausgebildetsten endlich ist die Verheifsung für die Treue gegen den Bund mit Gott und den Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, so wie die ihr zur Seite gehende Drohung gegen die Ungehorsamen bei dem Deuteronomiker. Es erklärt sich diefs einestheils daraus, dafs er nicht das mosaische Gesetz an sich einfach darlegen will, dafs vielmehr seine ganze Darstellung in weit höherem Grade, als bei einem seiner Vorgänger, von der Tendenz ausgeht, das nach den veränderten Bedürfnissen seiner Zeit modificierte Gesetz in eindringlichster Weise seinem Volke einzuschärfen; anderentheils aber auch daraus, dafs die Erfahrungen, welche in dieser Zeit Israel

bereits gemacht hatte, da das nördliche Reich vernichtet und Juda von gleicher Gefahr bedroht war, ebensowohl reichen Stoff zu eindringlicher Drohung darboten, als dringenden Anlafs, durch Verheifsung das bedrängte Volk zur Treue gegen den zu ermahnen, von welchem sein Heil allein kommen konnte. Ueberall zeigt eine Vergleichung des Deuteronomikers mit seinen Vorgängern, wie sehr die zwischen beiden liegende Zeit auf die Ausbildung der alttestamentlichen Grundbegriffe eingewirkt hat. [22]) Wenn es bei den früheren Darstellern der patriarchalischen und mosaischen Zeit sich von selbst verstand, dafs der wahre Gott, welcher sich Israel geoffenbaret hatte, ein einziger sey, so wird diefs von dem Deuteronomiker jetzt bestimmt ausgesprochen (4, 35. 39). Mit der bewufsten Klarheit und Bestimmtheit des Begriffes des einzigen wahren Gottes mufste auch die Werthschätzung des Bundes wachsen, in welchen mit diesem Gott einzutreten Israel vor allen Völkern gewürdigt worden war (4, 7. 8. 32—34; 7, 6. 21; 10, 14 f. 21; 14, 1 f.), obgleich es weder durch seine Zahl, noch durch seine Rechtschaffenheit auf diese Bevorzugung einen besonderen Anspruch hatte (7, 7 f., 9, 4—6). Um so heiliger mufsten aber endlich auch die Verpflichtungen erscheinen, welche dem Volke aus dem Bundesverhältnisse erwuchsen. Indem der Deuteronomiker zu ihrer Erfüllung mahnt und seine Mahnung durch Hinweisung auf die göttliche Vergeltung begründet und bekräftigt, stellt er die vergeltende Belohnung und Bestrafung in der bestimmten Form von Segen und Fluch, בְּרָכָה und קְלָלָה, einander gegenüber (11, 26 ff.; 27, 11 ff.; 28, 2 ff. 15 ff.; 30, 1. 19), eine Ausdrucksweise, welche bei keinem der Vorgänger sich findet. Ueberall ist das Deuteronomium von der paränetischen Tendenz durchzogen, und an

---

[22]) Vgl. darüber Riehm, die Gesetzgebung Mose's im Lande Moab. Gotha 1854. S. 16 ff.

jeder geeigneten Stelle bricht die Mahnung hervor, am concentriertesten in den beiden Reden, c. 6 u. 7 und c. 28—30, welchen unverkennbar 2. Mos. 23, 20—33 u. 3. Mos. 26 zum Vorbild gedient haben. [23])

Wie die Verheiſsung 2. Mos. 23, 20—33 der Gesetzesreihe zum Abschlusse dient, welche der Dekalog und die unmittelbar an ihn sich anschlieſsenden Bundesgesetze bilden, so reiht sich auch die ihr entsprechende Rede im 6. u. 7. Capitel des Deuteronomiums [24]) an die Wiederholung des Dekalogs (c. 5) an, um zu der Verkündigung des modificierten Gesetzes überzuleiten, welches die Grundlage des neueren Bundes in der Ebene Moabs werden soll. Nach der 2. Mos. 23, 20—22 entsprechenden allgemeinen Einschärfung des Gehorsams gegen die Gebote Gottes, aus welchem langes Leben und Wohlergehen hervorgeht (c. 6, 1—4), folgt zuerst, wie 2. Mos. 23, 23—25, a das Grundgebot : im Gegensatz gegen den Götzendienst der Kanaaniter, Jahve allein als dem Gott Israels anzuhangen, und zwar ihn *zu lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit allen Kräften*, da dieser Gott Israel aus freier Liebe vor allen Völkern zum Volk seines Eigenthums erwählt habe und denen, die ihn lieben, den Bund der Liebe treulich halten, denen aber, die ihn hassen *in ihr Angesicht hinein*, d. h. sofort, mit Vertilgung

---

[23]) Abgesehen von dem oben darzulegenden Parallelismus des gesammten Gedankenganges, welcher zwischen 5. Mos. 6 u. 7 und 2. Mos. 23, 20—33, sowie zwischen 5. Mos. 28—30 und 3. Mos. 26 stattfindet, vergleiche man, um sich von der Abhängigkeit der deuteronomischen Reden von ihren Vorbildern zu überzeugen, z. B. 5. Mos. 7, 5 mit 2. Mos. 23, 24; 5. Mos. 7, 14 mit 2. Mos. 23, 26; 5. Mos. 7, 20 mit 2. Mos. 23, 28; 5. Mos. 7, 22 mit 2. Mos. 23, 30; 5. Mos. 7, 16 mit 2. Mos. 23, 33, und andererseits 5. Mos. 28, 22 mit 3. Mos. 26, 16; 5. Mos. 28, 23 mit 3. Mos. 26, 19; 5. Mos. 28, 53 mit 3. Mos. 26, 29; 5. Mos. 28, 65 mit 3. Mos. 26, 36; 5. Mos. 30, 6 mit 3. Mos. 26, 28.

[24]) Vgl. über die Verwandtschaft beider Reden Bertheau, a. a. O. S. 74 ff.

vergolten werde (6, 4—7, 11). Nun kommen, in ähnlicher Weise und im Ganzen auch in ähnlicher Folge, wie 2. Mos. 23, 24—33, die einzelnen Segnungen, welche den Gehorsamen verheifsen werden: Reicher Ertrag des Landes und des Viehs (7, 12 u. 13, vgl. 2. Mos. 23, 25 b), zahlreiche Nachkommenschaft (7, 14, vgl. 2. Mos. 23, 26), Gesundheit (7, 15, vgl. 2. Mos. 23, 25 c) und Sieg über die Feinde (7, 16—26, vgl. 2. Mos. 23, 27—33), dessen Hauptbedeutung schliefslich hier, wie dort (vgl. 7, 25 u. 26 mit 2. Mos. 23, 32 u. 33), in der Vernichtung des verführerischen Götzendienstes der feindlichen Völker gesucht wird. Hier, wie dort, reihen keine Drohungen an die Verheifsung sich an.

Die c. 28—30 enthaltene Rede des Deuteronomikers steht nach c. 28, 69 am Schlusse sämmtlicher „Worte des Bundes, welchen Jahve Mosen gebot zu schliefsen mit den Kindern Israels im Lande Moab", ganz wie die Rede 3. Mos. 26 ursprünglich die Bestimmung hatte, das vollständige am Sinai gegebene Gesetz zum Abschlusse zu bringen.[24]) Wie hier, folgt in der deuteronomischen Rede auf die kürzere Verheifsung (c. 28, 1—14) die weitläufige, mit besonderem Interesse in's Einzelne ausgebildete Drohung (c. 28, 15—68), beide von dem Deuteronomiker nach seiner Weise als *Segen* und *Fluch* einander gegenübergestellt. Nachdem unter der Bedingung des Gehorsams gegen Gottes Gesetz im Allgemeinen Segen verheifsen ist (28, 1 u. 2), wird der einzelnen Segnungen gedacht: der Fruchtbarkeit (c. 28, 3—7, vgl. 3. Mos. 26, 4 u. 5), der Ueberwindung der Feinde (c. 28, 8, vgl. 3. Mos. 26, 6 u. 7), des reichen und gesicherten Besitzes im heiligen Lande (c. 28, 8, vgl. 3. Mos. 26, 8),

---

[24]) S. o. S. 316. Ewald, a. a. O. I, S. 156, Anm. 2: „das ganze lange c. 28 im Deut. ist nur eine Steigerung unseres Stückes" (3. Mos. 26) — aber Deut. 30 gehört nothwendig mit dazu.

und dieſs Alles darauf zurückgeführt, daſs Israel Gottes heiliges Volk ist, von welchem Gedanken aus der Segen der Fruchtbarkeit des Landes und reicher Nachkommenschaft noch einmal verheiſsen wird unter der Bedingung, daſs Israel Gottes Geboten gehorcht und nicht anderen Göttern nachgeht (c. 28, 9—14, vgl. 3. Mos. 26, 9—13). — Während diese Verheiſsung des Deuteronomikers ziemlich denselben Raum, wie die seines Vorbildes einnimmt, ergieſst sich seine Drohung weit über das Maſs des letzteren hinaus; doch ist auch hier seine Abhängigkeit von dem Vorgänger im Gedankenfortschritte des Ganzen, wie in einzelnen Ausdrücken unverkennbar. Auf die allgemeine Ankündigung des die Bundesbrüchigen treffenden Fluches (c. 28, 15—20, vgl. 3. Mos. 26, 14—17) folgt die besondere Erwähnung der Krankheit (c. 28, 21 u. 22, vgl. 3. Mos. 26, 16, wo sie nur in der einleitenden allgemeinen Drohung erwähnt ist), der Unfruchtbarkeit des Landes (c. 28, 22 u. 23, vgl. die ganz ähnlichen Ausdrücke 3. Mos. 26, 18—20), der Ueberwindung durch die Feinde (c. 28, 25 u. 26, vgl. 3. Mos. 26, 23—26), welche Veranlassung wird, einzelner bereits erwähnter Leiden nochmals zu gedenken, weil sie auch als Folgen des Krieges auftreten, so der mancherlei Krankheiten (c. 28, 27—29), der vollständigen Unsicherheit jeglichen Besitzes (c. 28, 30 ff.), der aber auch durch böses Gewürm und Dürre gefährdet wird (c. 28, 38—42). Daran reiht sich nach einem neuen Ansatze die mit grellen Farben gemalte ausführliche Schilderung der furchtbaren Noth, welche durch Zerstörung der Städte, Verwüstung des Landes, Zerstreuung unter die Heiden von wilden Feinden über Israel gebracht wird (c. 28, 47—68, vgl. 3. Mos. 26, 27—33). Die Rede 3. Mos. 26 leitet vom Gipfel der Drohung sofort weiter zur Aussicht auf das Heil, welches dem durch Leiden bekehrten Volke noch werde zu Theil werden (v. 34—45). Der Deuteronomiker dagegen reiht dem

Fluche erst eine das ganze 29. Capitel umfassende und zum Theil auf die früheren Erlebnisse des Volkes gestützte Mahnung an, den Fluch zu beherzigen. Dann erst folgt, parallel mit 3. Mos. 26, 40—45, die Verheifsung, dafs Jahve dem bekehrten Volke seinen Segen wieder zuwenden, den Fluch aber auf die Feinde Israels legen wolle (5. Mos. 30, 1—14), und schliefslich, nachdem so dem Volke „Leben und Tod" vorgelegt worden ist, die Mahnung, das Leben zu wählen (v. 15—20).

Alle diese Stellen, in welchen, der vollständigen Ausbildung des Gesetzes entsprechend, auch die Verheifsung mit der ihr zur Seite gehenden Drohung bestimmter gestaltet auftritt, finden die den Gehorsam belohnende und den Ungehorsam bestrafende gerechte Vergeltung Gottes lediglich im äufseren Leben : reicher Ertrag des Ackers und des Viehs, Ueberwindung der Feinde und dadurch Friede und sicherer Besitz, Gesundheit, langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft bilden den Kreis, über welchen Verheifsung und Drohung nicht hinausgehen. Ueberhaupt tritt hier die äufserliche Vergeltungslehre, wie nie sonst im Alten Testamente, etwa die Reden der Freunde Hiob's ausgenommen, in ihrer nackten Schroffheit und rücksichtslosen Consequenz auf. Dieſs könnte auffallen, da doch alle jene Reden bereits Zeiten angehören, in welchen bei gleichzeitigen Propheten die Starrheit des gesetzlichen Standpunktes gelockert und seine Aeufserlichkeit verinnerlicht und vertieft erscheint; doch erklärt es sich leicht daraus, dafs in den pentateuchischen Darstellungen eben die Darlegung des äufseren Gesetzes die Hauptsache ist, und dafs dadurch die dieses begleitenden mahnenden Reden unwillkürlich in die abstracte Consequenz des gesetzlichen Standpunktes hineingetrieben werden, während bei den zugleich dem wirklichen Leben zugewandten Propheten diese Consequenz gemildert erscheint. Und gerade darin, dafs diese Reden die aus der äufserlichen Auffassung des Gesetzes sich ergebende äufserliche Vergeltungslehre

bis zu jener Consequenz führen, deren Unverträglichkeit mit der äuſseren und inneren Erfahrung allmählich über den gesetzlichen Standpunkt selbst hinausführen muſste, — gerade darin liegt ihr Werth für die Erkenntniſs der Entwickelung der alttestamentlichen Weisſagung.

Gleichwohl bleibt auch in ihnen das Bedürfniſs und Bewuſstseyn einer tieferen Gemeinschaft mit Gott, als die, welche in dem gesetzlichen Verhältniſs ihren Ausdruck findet, nicht ganz unausgesprochen. Schon die erste Urkunde des Jehovisten, welche mit der Darlegung des Dekalogs die Lehre verbunden (2. Mos. 20, 5 u. 6), daſs der eifrige Gott die Vergehungen gegen sein Gesetz schwer ahnde, und Gnade nur denen angekündigt hatte, welche Gott lieben und seine Gebote halten, hebt an einer anderen Stelle (2. Mos. 33, 19) in starken Ausdrücken die durchaus freie Gnade Jahve's hervor, als desjenigen, *der begnadige, wen er begnadige, und sich erbarme, wessen er sich erbarme*, d. h. mit seinen Gnadenerweisungen durchaus frei schalte. Demgemäſs verkündet in ihr der eifrige Gott selbst (2. Mos. 34, 6 u. 7), daſs er doch zugleich *ein barmherziger und gnädiger Gott sey, langmüthig und groſs an Güte und Treue, bewahrend Liebe Tausenden, vergebend Vergehung und Missethat und Sünde*, wenn er sie auch nicht ungestraft lasse, sondern an Kindern und Kindeskindern sie ahnde. Und als ein so gnädiger Gott bethätigt er sich auf Mose's Fürbitte an Israel, da dieses von ihm zum Götzendienst abgefallen ist (2. Mos. 32, 7—14), und da es feige sich weigert, Jahve's Führung folgend, das Land der Verheiſsung zu betreten (4. Mos. 14, 11—25) [26]).

---

[26]) 4. Mos. 14, 18 geht auf 2. Mos. 34, 6 u. 7 in einer Weise zurück, welche kaum daran zweifeln läſst, daſs der Abschnitt 4. Mos. 14, 11—25 so gut, wie 2. Mos. 34, 6 u. 7, der ersten Urkunde des Jehovisten angehört. Bei der groſsen Aehnlichkeit, welche zwischen jenem Abschnitte und 2. Mos. 32, 7—14 stattfindet, ist man geneigt, auch diese Stelle demselben Verfasser zuzuschreiben. Doch spricht der

Als Voraussetzung der Vergebung des barmherzigen und gnädigen Gottes gibt 3. Mos. 26 die Bekehrung des Volkes an, dessen Herz durch die strafenden Leiden gebeugt ist. Der Deuteronomiker endlich läfst c. 7, 9 f. in seiner Wiederaufnahme der Verheifsung und Drohung, womit die erste Mittheilung des Dekalogs (2. Mos. 20, 5 f.) begleitet worden war, die Androhung einer Ausdehnung der Strafe auf das dritte und vierte Glied weg und bemerkt vielmehr, dafs Jahve den Sünder selbst (אֶל־פָּנָיו) und sofort (לֹא יְאַחֵר) strafe, ein charakteristisches Zeichen der Zeit, in welcher infolge der Zersplitterung des Volkes der Gedanke der solidarischen Haftbarkeit späterer Generationen für die Sünden der früheren zurückgetreten war und die individuellen Ansprüche auf religiöse Befriedigung in höherem Grade hervortraten. [27]) Und wenn er aufserdem ausdrücklich sagt, dafs Jahve seinem Volke nicht blofs zu vergeltender Strafe Leiden auflege, sondern, wie der züchtigende Vater dem Kinde, zur Prüfung und heilsamen Züchtigung (c. 8, 5. 16), und dafs der treue Gott selbst das Herz seines Volkes beschneide, damit es den Gott, welcher Israel ohne dessen Verdienst aus freier Gnade und Liebe vor allen anderen Völkern zum Volke seines Eigenthumes erwählt hat, wieder mit ganzem Herzen und ganzer Seele liebe und so das Leben erwerbe (c. 30, 6. 20, vgl. 6, 4 f.; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9) : so ist darin die geförderte Erkenntnifs jener Zeit nicht zu verkennen, in welcher das Buch Hiob lehrt, dafs man unter die gewaltige Hand Gottes sich beugen müsse, der auch die er lieb hat züchtige, Ezechiel nicht blofs fordert, dafs Israel sich ein neues Herz und einen neuen Geist schaffe, sondern auch verheifst, dafs Gott selbst seinem

---

Widerspruch zwischen ihr und dem, was dieser Verfasser 32, 18. 30. 31 erzählt, vielmehr für Knobel's Ansicht, wonach jene Stelle eine freie Zuthat des Jehovisten enthält.

[27]) Vgl. Jer. 31, 29 f.; Ez. c. 18 und dazu Riehm, a. a. O. S. 17.

Volke diesen neuen Geist und anstatt seines steinernen Herzens ein fleischernes geben werde (Ezech. 18, 31, vgl. 11, 19), und Jeremia den neuen Bund ankündigt, in welchem Jahve sein Gesetz Israel in ihr Inneres geben nnd in ihr Herz schreiben werde, damit sie im vollsten Sinne sein Volk seyen und er ihr Gott (Jer. 31, 31).

Zu einer solchen innigeren und lebendigeren Gemeinschaft zwischen Israel und seinem Gott ist aber nothwendig, dafs der in unnahbarer Erhabenheit den Menschen gegenüberstehende heilige Gesetzgeber und Richter zu seinem Volke in ein näheres Verhältnifs persönlicher Offenbarung trete. Auch das Bewufstseyn dieser Nothwendigkeit hat in der pentateuchischen Verheifsung seinen Ausdruck gefunden. Ganz besonders gehört hierher was in der ersten jehovistischen Urkunde 2. Mos. 23, 20 ff. von dem Engel verkündet wird, welchen Jahve vor seinem Volke hersenden werde. Bekanntlich ist es auch sonst gerade diesem Verfasser eigenthümlich, dafs bei ihm Gott, insofern er sein Wesen in bestimmter Wirksamkeit offenbart, häufig als *Engel Gottes*, מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים, auftritt, und dafs dann dieser Begriff und Name mit dem Gottes selbst wohl geradezu wechselt (vgl. 1. Mos. 21, 17; 28, 12; 32, 11; 48, 15 f.; 2. Mos. 3, 2; 13, 21; 14, 19). So heifst es denn auch an unserer Stelle, dafs in diesem Israel führenden Engel der *Name Gottes* selbst sey, d. h. eben Gottes Wesen, insofern es sich offenbart und von den Menschen erkannt und benannt wird, und zwar erkennt der Verfasser jenen Engel in der dem Volke voranziehenden Wolken- und Feuersäule (2. Mos. 14, 19; 32, 34; 33, 2, vgl. mit v. 9). Nachdem später Israel durch Anbetung des goldenen Kalbes sich versündigt hat, sagt zwar Jahve auf Mose's Fürbitte wieder zu, dafs er seinen Engel vor Israel hersenden werde, fügt aber bei, dafs er selbst nicht inmitten des Volkes ziehen wolle, um das sündige nicht durch seine heilige Nähe zu vernichten (2. Mos. 32, 34; 33, 2). Im Gegensatze gegen die frühere,

herrlichere Verheifsung wird hiermit verkündet, dafs Jahve zwar nicht aufhören werde, Israels Leiter und Führer zu seyn, nicht aber in so innige Beziehung zu ihm treten könne, wie sie durch den Engel, in welchem Gottes Name selber ist, beständig würde vermittelt worden seyn.[28]) In der That erlangt auch Mose durch seine weitere Bitte nur die Zusage, dafs Jahve bei der aufserhalb des Lagers befindlichen Stiftshütte, deren Entstehung dieser Darsteller auf solche Weise motiviert, sich offenbaren, und, sobald Mose in sie eintrete, in der Wolkensäule sich sichtbar auf sie herablassen wolle, womit eine minder nahe und stätige

---

[28]) Unstreitig spricht sich in diesen Stellen, welche von dem Engel Gottes handeln, das Bedürfnifs aus nach einer vollständigeren Selbstmittheilung Gottes, als sie unter dem Gesetze vorhanden war, ein Bedürfnifs, welches erst durch die neutestamentliche Offenbarung Gottes als des Vaters, des Sohnes und des Geistes, seine volle Befriedigung fand. Eben darum aber, weil dieses vollkommenste Offenbarwerden Gottes erst dem Neuen Testamente angehört, ist es ungehörig, in jene alttestamentlichen Stellen die kirchliche Trinitätslehre hineinzugeheimnissen, wie, „der altkirchlichen Ansicht“ folgend, aber unter dem Widerspruche selbst von Kurtz u. A. (Geschichte des A. Bundes, II, S. 317 f.), noch Hengstenberg gethan hat (Christologie, I, S. 124 ff. in dem Abschnitte „der Engel des Herrn in den Büchern Mose's und in dem Buche Josua's“). — Uebrigens ist es zu viel gesagt, wenn Kurtz (a. a. O.) nach dem Vorgange Ewald's (Gesch. II, S. 238) behauptet, dafs durch die Ausführung der 2. Mos. 33, 3 ausgesprochenen Drohung im Gegensatze zu der Verheifsung c. 23, 20, Israel das vorloren haben würde, was es vor allen Völkern auszeichnet, dafs sein Gemeinwesen dann aufgehört haben würde, eine Theokratie zu seyn; denn dafs die 33, 2 immer noch zugesagte Leitung durch einen Engel nach des Verfassers Auffassung nicht etwas Israel Auszeichnendes sey, sondern auch heidnischen Völkern zu Theil werden könne, kann durch Berufung auf die ausgebildete Angelologie späterer Zeit, wie sie Dan. 10, 13. 21; 11, 1 hervortritt, schwerlich begründet werden, wie sehr es sich auch von selbst versteht, dafs ohne Gottes Zulassung auch von Heiden nichts geschehen kann. — Dafs 2. Mos. 33, 14 — 16 einem anderen Verfasser angehört, geht schon daraus hervor, dafs hier an die Stelle des Engels das Angesicht (פָּנִים) Gottes tritt. Vgl. Knobel z. d. St.

Gemeinschaft, als die früher verheifsene, bezeichnet ist. Nur mit Mose redet Jahve von Mund zu Mund, gestattet ihm auf seine Bitte, wenn nicht sein Angesicht, doch die Rückseite seiner Herrlichkeit zu sehen, und verkündet ihm, dafs er ein gnädiger und barmherziger Gott sey, um ihm so unmittelbar die Gewifsheit zu geben, dafs er doch von Israel nicht weichen werde (vgl. 2. Mos. 32, 30—34; 33, 1. 13. 17—23; 34, 1—8).

Aber zur Vollendung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit genügt nicht, dafs Gott durch Engel sein Wesen offenbare, sondern in Menschengestalt mufs er den Menschen menschlich nahe treten, und durch die zur Herstellung jedes vollkommeneren religiösen Verhältnisses wesentlichen drei Grundfunctionen jene Gemeinschaft verwirklichen, durch die prophetische, welche die rechte Erkenntnifs über Gott und sein Verhältnifs zur Welt und zum Menschen bewirkt, durch die priesterliche, welche auf Herstellung des richtigen inneren Verhältnisses des Menschen zu Gott gerichtet ist, und durch die königliche, welche dem entsprechend das äufsere Leben gestaltet. Die Ahnung, dafs nur durch eine solche gottmenschliche Persönlichkeit volle religiöse Befriedigung begründet werden könne, spricht sich im Alten Testamente in der eigenthümlich tiefen Auffassung und Heilighaltung der theokratischen Aemter aus, welche zur Verwaltung jener Functionen berufen sind, und in der Erwartung, dafs Gott zu einer ihrer Bestimmung entsprechenden Verwaltung gotterfüllte Persönlichkeiten erwecken werde. Besonders gilt diefs rücksichtlich der königlichen und prophetischen Thätigkeit, während man sich gerade in Bezug auf die am tiefsten gehende priesterliche vorerst durch die dem gesetzlichen Standpunkte entsprechende reiche Symbolik des äufseren Cultus befriedigt fühlte, die in ihrer festen Abgeschlossenheit von persönlicher Einwirkung minder abhängig erschien, und nur forderte, dafs sie von einem bufsfertigen und gottergebenen Herzen begleitet sey. Auch der pentateuchischen

Verheifsung fehlt nicht der hoffnungsvolle Hinblick auf eine mit Gotteskraft erfüllte segensreiche Verwaltung des königlichen, wie des prophetischen Amtes.

c) *Der Stern aus Jacob.*

4. Mos. 24, 17.

Dafs der Bileams Weifsagung berichtende Abschnitt, 4. Mos. c. 22—24 [29]), von dem Jehovisten aufgenommen ist, unterliegt keinem Zweifel. Dafür spricht schon, dafs es auch sonst dessen Weise ist, in seine Geschichtsdarstellung Dichtungen und prophetische Verkündigungen einzuweben und auf auswärtige Völker und Israels Verhältnifs zu ihnen Rücksicht zu nehmen; und bewiesen wird es dadurch, dafs in dem Abschnitte die Gottesnamen Jahve und Elohim nebeneinander vorkommen, wie es in der ersten der von dem Jehovisten benutzten Urkunden

---

[29]) Vgl. darüber Moebius, Prophetae Bileami historia. Dissert. VI, Lips. 1675. — Witsius, Miscellan. sacr. I, p. 177 ff. — Deyling, Obss. sacr. III, p. 81 ff. — Buddeus, Hist. eccl. V. T. I, p. 599 ff. — Crusius, Hypomnemata, II, p. 65 ff. — Lüderwald, die Geschichte Bileams deutlich und begreiflich erklärt. Helmst. 1787. — Herder, Vom Geist der ebräischen Poesie, II, 2, S. 107 ff. — Ders., Briefe über das Studium der Theologie, 2. Brief. — Verschuir, De orac. Bileami in dess. dissertt. phil. exeg. Leovard. 1771. — De Wette, Kritik der Israelit. Geschichte, 1807, S. 362 ff. — De Geer, Diss. de Bileamo, eius hist. et vatic. Ultraj. 1816. — G. L. Bauer, Hebr. Mythologie, I, S. 306 ff. — Gramberg, Krit. Geschichte der Religionsideen, II, S. 348 ff. — Bleek in Rosenmüller's Repert. I, S. 34 ff. — Steudel, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831, II, S. 66 ff. — Tholuck, Vermischte Schriften, I, S. 406 ff. — Hoffmann, Halle'sche Encykl. X, S. 184 ff. — Knobel, Prophetismus, Bresl. 1837, II, S. 3 ff. — Hengstenberg, die Geschichte Bileam's und seiner Weifsagungen. Berl. 1847. — Ewald, Geschichte, I, S. 142 ff.; II, S. 276 ff. Bibl. Jahrbb. VIII, S. 1 ff. — Lengerke, Kanaan, S. 580 ff. — Winer, Bibl. Realb. u. d. W. — Kurtz, Geschichte des A. B. II, S. 454 ff. — Reinke, Beiträge zur Erkl. des A. T. IV, 1855, S. 177 ff. — Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer. Leipzig 1856, S. 352 ff.

der Fall ist, während die elohistische Grundschrift von 2. Mos. 6, 3 an den letzteren Namen durchaus vermeidet.

Ebenso ist die Geschichtlichkeit Bileams aufser Zweifel. Insbesondere tragen die ganz absichtslosen und gelegentlichen Notizen der Grundschrift 4. Mos. 31, 8 (vgl. Jos. 13, 22) und 4. Mos. 31, 16 unverkennbar das Gepräge historischer Nachrichten. In ihnen wird Bileam mit den fünf Königen Midjan's zusammengenannt, welcher Volksstamm, nordöstlich vom älanitischen Meerbusen sich ausbreitend, seine Verbindungen sehr wohl bis an den Euphrat ausdehnen konnte, wo nach 4. Mos. 22, 5 die Stadt Bileams, Petor, lag : mit den midianitischen Königen zugleich fällt Bileam nach 4. Mos. 31, 8 (Jos. 13, 22) durch das Schwert der siegreichen Israeliten, und 4. Mos. 31, 16 wird er beschuldigt, Israel zu dem unzüchtigen Cultus des Baal Peor verführt zu haben. Hier also erscheint Bileam lediglich als ein Israel feindseliger und verderblicher heidnischer Verführer, und auf dem Grunde dieser Auffassung bildete sich der durchaus ungünstige Begriff von Bileam, wie er im späteren Judenthum und im Neuen Testamente herrscht und von da aus auch auf die Mehrzahl der Kirchenväter übergegangen ist [30]). Unserem jehovistischen Abschnitte

---

[30]) Vgl. Philo, Vita Mosis, I, §. 48—54; Pirke Aboth, Gemara I, in der Ausg. von F. Ch. Ewald, Nürnberg 1856, S. 27 f.; Schemoth Rabba, sect. 30, fol. 129, 1. — Eine besonders schlimme Meinung von Bileam hat das Jonathan'sche Targum, welches ihn 1. Mos. 12, 3; 27, 29; 2. Mos. 9, 21 als abschreckendes Exempel zur Erläuterung herbeizieht, namentlich aber zu 4. Mos. 31, 8 ihn gleichsam als eine Incarnation aller israelfeindlichen Tücke darstellt : schon als Laban hat er sich gegen Jakob feindselig erwiesen, in Aegypten dem Volke Gottes Druck und Verfolgung bereitet, Amalek gegen es aufgereizt und endlich jetzt, nachdem seine Absicht, es durch seinen Fluch zu verderben, vereitelt worden ist, es zu unzüchtigem Götzendienst verleitet. — Im Neuen Testament vgl. man 2. Pet. 2, 15 f. Dafs auch der Name der die christliche Freiheit in Emancipation des Fleisches verkehrenden Nikolaiten wahrscheinlich auf Bileam zurückzuführen ist (בָּלַע, *νικάω*, עַם, *λαός*), s. bei Ewald zu Apok. 2, 6. 14. 15.

liegt die besondere Thatsache zu Grunde, dafs der heidnische Wahrsager Bileam — als eigentlicher Prophet, נָבִיא, wird es nirgends bezeichnet — von dem Moabiterkönig Balak geworben wurde, um durch seinen wirksamen Fluch Israel zu verderben, aber, von dem Anblick des in seinem Lager vor ihm ausgebreiteten heiligen Volkes überwältigt, statt Fluchs Segen über es aussprach. Dieſs konnte nach israelitischer Auffassung nur durch Einwirkung Jahve's geschehen, und daraus erklärt sich, dafs der heidnische Wahrsager, der auf zauberische Wahrzeichen seine Verkündigung gründen will (c. 24, 1), andererseits als durchaus unter dem Einflusse Jahve's stehend dargestellt wird und dafs er in unserem Abschnitte in einem günstigeren Lichte erscheint, wonach denn auch bei Josephus[31]), bei einigen Kirchenvätern, wie Tertullian und Hieronymus, und bei der Mehrzahl der neueren Theologen eine minder ungünstige Ansicht über ihn sich findet; mochte man ihn nun, was nach unserer Erzählung selbst am nächsten liegt, als nur bei dieser besonderen Gelegenheit vom Geiste Gottes wahrhaft ergriffen betrachten, oder annehmen, dafs er, früher ein frommer Mann und wahrer Prophet, durch Habsucht sich habe verführen lassen, oder, was in neuerer Zeit das Gangbarste ist, einzelne Keime der wahren Gotteserkenntnifs in ihm voraussetzen, die ihm entweder aus dem altsemitischen Monotheismus, oder aus der Berührung mit Israel zugekommen, aber nicht recht zur Entwickelung gelangt seyen.

Das wunderbare Ereignifs des in Segen verwandelten Fluchs des heidnischen Sehers mufste auf Israel einen tiefen Eindruck machen. Dafs eine ältere Darstellung desselben dem Jehovisten bereits vorlag, ist von vornherein zu vermuthen, und es fehlt in unserem Abschnitte nicht an bestimmten Beweisen dafür. Dahin gehört schon die

---

[31]) A. i. IV, 6.

episodenartige Selbständigkeit der ganzen Erzählung, die ganz eigenthümliche Färbung und der hohe Schwung der darin enthaltenen Weisſagungen, namentlich aber eine ganze Reihe von Wörtern oder Wortbedeutungen, sowohl in der Erzählung selbst, als in den Weisſagungen, welche sonst in dem Alten Testamente wenig oder nie mehr vorkommen. Beispielsweise führen wir als solche an לָחַךְ und im Piel לִחֵךְ in der sonst nicht vorkommenden Bedeutung *abfressen*, *abweiden* 22, 4; עַיִן von der *Oberfläche* des Bodens, wie sonst פָּנִים gebraucht wird, 22, 5 u. 11, vgl. 2. Mos. 10, 5. 15; 4. Mos. 11, 7; קֶסֶם vom *Wahrsagerlohn* 22, 7; מְשִׁעֹל *Hohlweg*, 22, 24; יָרַט *abschüssig seyn*, im intransitiven Kal nur 22, 32, sonst nur noch im Piel Hi. 16, 11; אֶפֶס 22, 35 u. 23, 13, sonst im Pentateuch nur noch 4. Mos. 13, 28; 5. Mos. 15, 4; 32, 36; תּוֹעָפוֹת in der Bedeutung *Rüstigkeit*, *Schnelligkeit* 23, 22; 24, 8; das sonst nicht vorkommende נַחַשׁ von *Zauberei* und *zauberischen Wahrzeichen* 23, 23; 24, 1. In der ursprünglichsten Gestalt dürfte die Weisſagung in den Sprüchen über die Amalekiter und Keniter c. 24, 20 u. 21 sich erhalten haben, welche in ihrer räthselvollen Kürze ganz das Gepräge solcher stoſsweisen Ausbrüche des vom Geiste ergriffenen Mantis an sich tragen und sich dadurch auch von dem auf die מְשָׁלִים zurückgeführten, also gleichfalls als מָשָׁל bezeichneten Spruch über Moab 4. Mos. 21, 27—29, sowie von den Aussprüchen Jes. 14, 24—27. 28—32; 21, 11—12. 13—17 wesentlich unterscheiden, welche sonst noch am ersten eine Analogie darbieten. Auch will sich in späteren Zeiten kein genügender Anlaſs finden, unter den Feinden Israels neben Edom und Moab gerade nur die Amalekiter und Keniter hervorzuheben, und um so natürlicher ist es, daſs sie in ihrer älteren Gestalt belassen wurden, während die Aussprüche über Israel umsomehr einer zeitgemäſsen Umbildung unterlagen, jemehr sich das Interesse Israels auf sie concentrierte. Die Grundzüge der Gestalt, in welcher sie jetzt uns vorliegen, scheinen sie nach 24, 7. 17.

18 in der davidischen Zeit erhalten zu haben, wo die Verkündigung über Moab und Edom, die Bileam zunächst liegenden Feinde Israels, sich glänzend zu vollenden schien und dadurch zur Wiederaufnahme und schwungvollen Neubelebung der alten Weisſagung Aufforderung gegeben war. Doch ist auch der weiterbildende Einfluſs des Jehovisten selbst nicht zu verkennen, am wenigsten in der dritten und vierten Weisſagung (24, 3—9 u. 15—19) [32]), welche

---

[32]) Was die erzählenden Partieen angeht, so wird der Widerspruch, welcher zwischen der Geschichte von der redenden Eselin (22, 22—35) und dem Vorausgehenden stattfindet, durch das, was man zu seiner Beseitigung bemerkt hat, für mich nicht aufgehoben. Wenn Bileam, nachdem er auf das entschiedenste die Unmöglichkeit ausgesprochen, gegen Gottes Wort etwas zu thun, und von Gottes Willen Alles abhängig gemacht hat, 22, 20 die ausdrückliche Erlaubniſs erhält, mit Balaks Gesandten zu ziehen, unter dem einzigen Vorbehalte, nur das zu reden, was Gott ihm eingebe, und wenn nun gleichwohl 22, 22 Gottes Zorn darüber entbrennt, daſs Bileam geht und dieser durch die redende Eselin erst zur Vernunft gebracht werden muſs, und zwar lediglich, um die frühere Erlaubniſs fast in denselben Worten noch einmal zu erhalten : so ist das eine offenbare Incongruenz. Und vergleicht man mit v. 20 den 35. v., so sieht es sich genau so an, als ob der dort abgerissene Faden hier am Schlusse des unterbrechenden Einschiebsels wieder angeknüpft sey : läſst man v. 22—35 weg, so verläuft die Erzählung im besten Zusammenhange. Am nächsten läge es nun, diesen Abschnitt, wie z. B. Gramberg und Meier gethan, für einen späteren Zusatz, etwa des Jehovisten, zu halten. Dagegen spricht aber, worauf mich Knobel aufmerksam macht, daſs gerade dieser Abschnitt reich ist an eigenthümlichen Ausdrücken, daſs insbesondere das מֵעוֹדְךָ v. 30 und רְגָלִים in der Bedeutung Mal v. 28. 32. 33 nur noch in der ersten Urkunde des Jehovisten (1. Mos. 48, 15 und 2. Mos. 23, 14) vorkommen, auf welche auch der Engel Jahve's zunächst hinführt. Sollte also nicht vielmehr der umgekehrte Fall vorliegen und die warnende Eselin mit der daran sich anschlieſsenden göttlichen Genehmigung der Reise Bileams der ursprünglichen Gestalt der Erzählung angehören, der vorausgehende Bericht aber von der wiederholten Weigerung Bileams und der dann folgenden Erlaubniſs von Seiten Gottes, also etwa was v. 8—20 erzählt ist, von dem Jehovisten herrühren? Daſs für die redende Eselin gerade heidnische Berichte zahlreiche Analogieen darbieten (vgl. Bochart, Hieroz. II, 14), während solche im Alten

auch dadurch von den übrigen sich unterscheiden, daſs Bileam sich vor ihnen nicht mehr nach zauberischen Wahrzeichen umthut (24, 1), und daſs sie nicht, wie die übrigen, nur allgemein als ein מָשָׁל bezeichnet werden, sondern als ein נְאֻם, was die charakteristische Bezeichnung eines wahren, von Gott eingegebenen Prophetenspruches ist (vgl. 24, 3 f. 15 f. mit 23, 7. 18; 24, 20. 21. 23). Entscheidend ist vor Allem am Schlusse der dritten Weisſagung 24, 8 u. 9 die Wiederholung aus 23, 22, die Entlehnung aus dem gleichfalls von dem Jehovisten aufgenommenen Segen Jakobs (1. Mos. 49, 9) und namentlich aus der der jehovistischen Ueberarbeitung angehörenden Stelle 1. Mos. 12, 3, vgl. 27, 29. Seine jetzige Gestalt also verdankt der Abschnitt dem Jehovisten. In dieser runden

---

Testamente durchaus fehlen, macht wahrscheinlich, daſs dieser Zug der Geschichte des heidnischen Sehers ursprünglich angehört. Andererseits stimmt es zu der günstigen Ansicht, welche der Jehovist von Bileam hat und wonach ihm dieser der Verkünder der herrlichsten Hoffnungen Israels wird, daſs er ihn sich zweimal entschieden weigern läſst, dem Rufe zur Verfluchung Israels zu folgen, auch ist charakteristisch, daſs in den mit den Worten Gottes im 35. v. fast gleichlautenden Worten des 20. statt des seltenen אֶסֶף das geläufige אַךְ steht und die feine Unterscheidung, wonach v. 1—20 zwar Bileam in seinen Reden den Namen *Jahve* braucht, in der Erzählung aber stets *Elohim* steht, gleichsam um anzudeuten, daſs der heidnische Seher zu dem wahren Gott Israels vorerst noch in keinem Verhältnisse gestanden habe, ist ganz in der Weise des Jehovisten. Was überhaupt den Gebrauch der Gottesnamen in dem ganzen Abschnitte angeht, so kommt in den Reden und Weissagungen Bileams nur *Jahve* vor (22, 8. 13. 19; 23, 3. 8. 12. 21. 26; 24, 6. 13), mit Ausnahme von 22, 38, wo er in der Rede an Balak *Elohim* braucht, und von 23, 21, wo in Bezug auf Israel der Ausdruck *Jahve, sein Gott* (אֱלֹהָיו) steht. In der Erzählung dagegen steht bis zu den Ereignissen mit der Eselin nur *Elohim* (22, 9. 10. 12. 20), von da an aber ist auch in der Erzählung *Jahve* herrschend (22, 28. 31; 23, 5. 16. 17; 24, 1. 11; aufserdem wird der *Engel Jahve's* 22, 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 31. 32. 34. 35 genannt), und *Elohim* steht nur in dem überleitenden Verse 22, 21 und 22, 38; 23, 27; 24, 2. Aufserdem kommt noch der Name *El* 23, 8. 22. 23; 24, 8. 16. 23 vor.

die Weifsagungen in stätigem Fortschritte sich schön ab. Sie beginnen mit einer die Grundgedanken von Israels Herrlichkeit im Allgemeinen feststellenden kürzeren einleitenden Strophe (23, 7—10), deren Inhalt in zwei folgenden umfangreicheren Strophen seine bestimmtere Ausführung erhält (23, 18—24; 24, 3—9); und eine kürzere Schlufsstrophe dient dazu, den eigentlichen Höhepunkt der Verkündigung noch besonders glänzend hervortreten zu lassen (24, 15—19). In den Weifsagungen gegen die fremden Völker rührt der Satz, welcher in den Spruch gegen die Keniter die Assyrer einführt (24, 22), gleichfalls von dem Jehovisten her, indem, er den Parallelismus mit dem Spruch gegen die Amalekiter störend, wie ein späterer Zusatz nachschleppt; und 24, 24 rührt höchst wahrscheinlich von noch späterer Hand her.

Bekanntlich haben gerade die Weifsagungen Bileams, besonders 24, 22 u. 24, die Mittel dargeboten, das Zeitalter des Jehovisten zu bestimmen. Die Erwähnung Assur's (v. 22) führt mindestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts herab; das freundliche Verhältnifs zu Israel aber, worin es als Vollstrecker der Strafe gegen die Feinde des heiligen Volkes hier noch erscheint, gestattet nicht über das vorletzte Viertel dieses Jahrhunderts herabzugehn [33]). Nur der 24. v. führt uns noch weiter, indem er bereits von dem Untergange Assyriens redet, an welchen in jener Zeit der Gedanke noch durchaus fern lag. Denn das הוּא im letzten Gliede dieses v. auf עֵבֶר zu beziehen, ist vom israelitischen Standpunkte aus sachlich eben so unmöglich, als die Beziehung auf כִּתִּים sprachlich unzulässig ist: nur die Beziehung auf אַשּׁוּר ist dem Wortsinne gleich entsprechend, wie dem Zusammenhang, welchem es angemessen ist, dafs, nachdem Assur als gewaltige Zuchtruthe der Feinde Israels seinen Beruf erfüllt hat, nun

---

[33]) S. o. S. 177.

sogar ihm der Untergang angekündigt wird. Nach den alttestamentlichen Nachrichten würde uns diese Ankündigung in die Zeit Sanherib's herabführen. Aber man sucht das Material für das vollständige sachliche Verständnifs des 24. v., welcher ankündigt, dafs Schiffe von den Kittäern her Assur und Eber bedrängen würden, im Alten Testamente überhaupt vergeblich. Aufserhalb desselben hat man dagegen zwei Notizen aufgetrieben, welche eine Beziehung auf diese Verkündigung gestatten. Die eine ist in einer Stelle aus Menander von Tyrus enthalten, welche Josephus (a. i. 9, 14, 2) seiner Erzählung von der Eroberung von Samarien durch Salmanassar anreiht: „*καὶ Ἐλουλαῖος ὄνομα ἐβασίλευσεν ἔτη τριάκοντα ἕξ. Οὗτος, ἀποστάντων Κιτταίων, ἀναπλεύσας προσηγάγετο αὐτοὺς πάλιν. Ἐπὶ τούτους πέμψας ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς ἐπῆλθε Φοινίκην πολεμῶν ἅπασαν, ὅστις σπεισάμενος εἰρήνην μετὰ πάντων ἀπεχώρησεν ὀπίσω. Ἀπέστη τε Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄκη καὶ ἡ πάλαι Τύρος, καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ἀσσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν. Διὸ Τυρίων αὐτῷ οὐχ ὑποταγέντων πάλιν ὁ βασιλεὺς ἐπ' αὐτοὺς ὑπέστρεψε, Φοινίκων συμπληρωσάντων αὐτῷ ναῦς ἑξήκοντα, καὶ ἐπικώπους ὀκτακοσίους. Αἷς ἐπιπλεύσαντες οἱ Τύριοι ναυσὶ δεκαδύο, τῶν νεῶν τῶν ἀντιπάλων διασπαρεισῶν λαμβάνουσιν αἰχμαλώτους ἄνδρας εἰς πεντακοσίους. Ἐπετάθη δὴ πάντων ἐν Τύρῳ τιμὴ διὰ ταῦτα. Ἀναζεύξας δὲ ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς κατέστησε φύλακας ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν ὑδραγωγιῶν, οἳ διακωλύσουσι Τυρίους ἀρύσασθαι. Καὶ τοῦτο ἔτεσι πέντε γενόμενον ἐκαρτέρησαν πίνοντες ἐκ φρεάτων ὀρυκτῶν.* Die andere Notiz findet sich in der armenischen Uebersetzung von des Eusebius Chronikon, bei Aucher I, S. 43 (bei Mai, S. 19): „Quum autem ille (Sanherib) fama accepisset, Graecos in Cilicia belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit, aciem contra aciem instruit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes (tamen) debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit,

Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit. Et Tarsum urbem, inquit (nämlich Alexander Polyhistor, welchen Eusebius ausschreibt, und welcher seinerseits den Berosus benutzt hatte), ipse ad similitudinem Babylonis condidit, quam appellavit Tharsin". Kürzer bemerkt Abydenus (Berosus von Richter, p. 88): „Ad litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit". Die Stelle aus Menander, welche Ewald [34]) herbeigezogen hat, wird durch den Umstand empfohlen, dafs in ihr die Kittäer wirklich genannt sind, doch ist von Feindseligkeiten zwischen ihnen und Assur gar nicht die Rede, sondern sie sind, als der assyrische Feldzug beginnt, von den Tyrern, gegen welche sie sich empört, bereits wieder unterworfen und der ganze Zusammenhang, in welchem Josephus die Stelle citiert, zeigt, dafs das ἐπὶ τούτους auf die Tyrier zu beziehen ist; zudem ist nicht klar, wie bei jener Gelegenheit die Kittäer auch Eber feindlich berührt haben sollten, denn unter *Eber* mit Ewald [35]) die Kenaaniter zu verstehen, ist durchaus unzulässig. Auf die Stelle bei Eusebius hat zuerst Niebuhr (Kleine hist. u. philol. SS. I, S. 203 ff.) aufmerksam gemacht. Für die Erklärung von 1. Mos. 24, 24 ist sie dann von Hitzig (Begriff der Kritik, S. 54 ff.) verwandt worden, welchem Bohlen (Genesis, S. CXXXV), Knobel (Prophetismus, II, S. 11 f.) und Lengerke (Kanaan, S. 597) sich angeschlossen haben. Für die Herbeiziehung dieser Stelle spricht, dafs sie den Kampf einer von Westen kommenden Flotte mit Assyrien ausdrücklich erwähnt; und dafs in ihr Griechen statt der Kittäer vorkommen, hebt ihre Anwendbarkeit nicht auf, da כִּתִּים zwar zunächst die Insel Cypern, in weiterem Sinne aber auch die übrigen

---

[34]) Geschichte I, S. 147; III, S. 608 f.

[35]) A. a. O., I, 127.

Inseln des östlichen Mittelmeeres bezeichnet[36]); nur macht das von Eusebius überlieferte Ereigniſs ein Berührtwerden Ebers, d. h. der Hebräer, noch weniger begreiflich. Vollkommen ausreichend für die Erklärung des Schluſswortes Bileams ist eben keine von beiden Stellen, und so dürfte es am gerathensten seyn, sie nur im Allgemeinen zur Constatierung der Thatsache herbeizuziehen, daſs von den Inseln des Mittelmeeres aus Angriffe auf die im Besitze der Assyrer und Hebräer befindliche Westküste von Asien stattfanden, wie es in jener Verkündigung vorausgesetzt wird. Bei dieser Auffassung fällt die aus der directen Anwendung einer der beiden erwähnten Stellen folgende Nöthigung, die Weisſagung Bileams in die Zeit Salmanassars oder Sanheribs herabzurücken, freilich weg; aber schon der Umstand, daſs im Schluſssatze derselben auch Assyrien der Untergang verkündet wird, setzt eine Anschauung voraus, die sonst dem Jehovisten fremd ist, auf die auch die Art, wie v. 22 Assur's gedacht wurde, keineswegs hinführt, welcher aber nach dem unter Salmanassar und Sanherib Erlebten freilich auch kein Judäer sich mehr entziehen konnte. Da auch sonst kein Datum die Entstehung der jehovistischen Ergänzung in so späte Zeit herabrückt, so wird es unter den angeführten Umständen wahrscheinlich, daſs v. 24 oder wenigstens das letzte Glied dieses v. später hinzugefügt, oder doch den späteren Zeitverhältnissen entsprechend modificiert worden ist; auch die Art, wie am Schluſs des 23. v. die Verkündigung des 24. mit einem einen neuen Redeansatz bildenden Stoſsseufzer eingeführt wird, spricht dafür, daſs wir es hier mit einem späteren Zusatze zu thun haben[37]).

Wenn nach dem Bisherigen die kritische Ansicht über Abfassungszeit und Verfasser auch nicht in Bezug auf

---

[36]) Knobel, Völkertafel, S. 95 ff.

[37]) Vgl. Bleek, bibl. exeg. Report. I, S. 40—43; Lengerke, Kenaan, S. 595 ff.

alle Einzelheiten unseres Abschnittes feststeht, so darf doch als sicher angenommen werden, dafs gerade die für die Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung wichtigsten Momente seiner gegenwärtigen Gestalt dem siebenten Decennium des achten Jahrhunderts v. Chr., und nach dem oben Bemerkten als höchst wahrscheinlich, dafs sie, mit Ausnahme etwa von v. 23 und 24, dem Jehovisten selbst ihre Entstehung verdanken. Auch erinnern die Weifsagungen Bileams in Beziehung auf Form und Inhalt vielfach an diejenigen, welche der Jehovist der Darstellung der patriarchalischen Zeit eingewebt hat. In ersterer Beziehung stimmt in Bileams Geschichte die Ansicht von dessen wirksamem Segen und Fluch zu den gleichfalls jehovistischen Erzählungen von Noah's Segen und Fluch (1. Mos. 9, 25—27) und von Isaaks Segen, dessen Wirkung, obgleich er irrthümlich an Jakob ertheilt worden ist statt an Esau, doch nicht mehr zurückgenommen werden kann (1. Mos. 27, 27 ff.). In letzterer Beziehung kehrt die den Mittelpunkt der patriarchalischen Verheifsungen bei dem Jehovisten bildende Verkündigung der Mehrung des Volkes in Bileam's Weifsagungen nicht blofs im Allgemeinen wieder, sondern auch unter der jenen Verheifsungen charakteristischen Vergleichung mit dem Staube der Erde [38]). Insbesondere aber wird der dort mit Vorliebe wiederholte Gedanke von dem auf Israel ruhenden Segen auch von Bileam wiederholt ausgesprochen [39]); und wenn es allerdings in unserer Erzählung auch an sich natürlich ist, dafs im Gegensatze zu dem beabsichtigten Fluch der wirklich erfolgte Segen recht nachdrücklich hervorgehoben wird, so läfst doch eine Vergleichung der besonderen Fassung dieses Segens in der Stelle 4. Mos. 24, 9 mit den

---

[38]) S. o. S. 205 u. vgl. 4. Mos. 23, 10 mit 1. Mos. 13, 16; 28, 14.

[39]) S. o. S. 205 u. vgl. 4. Mos. 23, 8. 20; 24, 9 mit 1. Mos. 12, 3; 18, 18; 26, 24; 27, 29; 28, 14.

jehovistischen Stellen 1. Mos. 12, 3; 27, 29 einen Zweifel an der Identität der Verfasser kaum zu. Das Verhältnifs zu anderen Völkern, dessen in den Verheifsungen der patriarchalischen Zeit zu gedenken der Jehovist nur in den Israels Verhältnifs zu Edom betreffenden Segenssprüchen über Jakob und Esau eine besondere Veranlassung hatte [40]), nimmt in Bileams Weifsagung, der Natur der Situation entsprechend, einen gröfseren Raum ein, und auch in dieser Beziehung trifft das freundlichere Verhältnifs, in welches 4. Mos. 24, 22 Assur zu Israel gestellt wird, mit der Aussicht auf eine Gemeinschaft Sem's mit Japhet zusammen, welche der Segen Noah's in Aussicht stellt [41]). Auch die Art, wie 4. Mos. 24, 5 ff. des blühenden Glücksstandes gedacht wird, erinnert nach Form und Inhalt an jenen schwungvollen Segensspruch Isaaks über Jakob. Ganz neu ist nur die Verheifsung des glänzenden, siegreichen Königs Israels, 4. Mos. 24, 17—19, vgl. v. 7, und wie der Jehovist in seiner Darstellung der patriarchalischen Zeit in dieser Rücksicht mit der elohistischen Verheifsung sich begnügte, dafs Könige aus Abraham's Geschlechte hervorgehen sollen (1. Mos. 17, 6; 35, 11), ohne sie in den von ihm selbst seiner Erzählung eingeflochtenen Weifsagungen zu wiederholen und weiter zu bilden, so spricht Alles dafür, dafs gerade dieses Moment in der dem Jehovisten vorliegenden älteren Darstellung der Geschichte Bileam's bereits besonders hervorgehoben war. Betrachten wir nun den Gang der Weifsagung bis zu diesem ihrem glänzenden Höhepunkte etwas näher.

Nachdem in der ersten Weifsagung (23, 7—10) der Seher im Allgemeinen ausgesprochen hat, dafs er dem Volke nicht fluchen könne, welches, wie es in schöner, eigenthümlicher Ordnung und in grofser Zahl vor ihm

---

[40]) Vgl. 1. Mos. 27, 28 u. 29 u. o. S. 205.

[41]) S. o. S. 177.

ausgebreitet liegt, offenbar von Gott selbst gesegnet sey, und dessen Fortgang und Ende nur wünschenswerth seyn könne, wird in der zweiten Weifsagung (23, 18—24) dieser Gedanke weiter ausgeführt. Nachdrücklicher wiederholt der Seher, dafs er den Segen, welchen er von dem wahrhaftigen und treuen Gott selbst empfangen, unmöglich in Fluch verkehren könne. Rein von dem nichtigen Wesen der Götzendiener und darum auch sicher vor Ungemach, erfreut sich Israel der unmittelbaren schützenden Nähe seines Gottes selbst, und im Bewufstseyn davon erfüllt es freudige Siegesgewifsheit [42]), wie sich denn der allmächtige Schutz seines Gottes bei der Befreiung aus Aegypten schon glorreich an ihm bewährt hat. Zauberei und Wahrsagung bedarf es nicht, da ihm zur rechten Zeit der Wille seines Gottes kund wird [43]), und siegreich

---

[42]) Das ist der Sinn der zweiten Hälfte von 23, 21, welche wörtlich übersetzt lautet :

Jahve, sein Gott, ist mit ihm,
Und Königsjubel ist bei ihm.

Eben weil Israel der Nähe seines Gottes gewifs ist, in ihm eigentlich seinen König besitzt, wird Jubel bei ihm laut, wie wenn andere Völker ihren König mit Jubel freudig empfangen, oder auf seinen Zügen vertrauensvoll geleiten. Zu dieser Auffassung der Stelle stimmt aufser Wortlaut und Zusammenhang auch die doppelte Bedeutung von תְּרוּעָה *Jubel* nnd *Schlachtruf*.

[43]) Die von vielen Auslegern (Calvin, Marck, de Wette, Maurer u. A.) angenommene Deutung von 23, 23 : *Nicht Zauberei (hilft) wider Jakob, noch Wahrsagung wider Israel* ist geradezu unzulässig : es müfste, um sie möglich zu machen, das Verbum, welches man ergänzt, durchaus wirklich im Texte stehen. Das hat auch Ewald (Jahrbb. VIII, S. 27) anerkannt, indem er zwar den Sinn jener Deutung festhält, aber übersetzt (nach Lehrb. §. 217, f., 2) : *Haftet doch zauberwort an Jaqob nicht, noch gözenspruch an Israel.* Nicht blofs den Worten nach näherliegend, sondern auch dem Zusammenhang entsprechender scheint es mir zu sein, mit Hengstenberg, Kurtz, Bunsen u. A. einfach zu übersetzen : *Nicht Zauberei ist in Jakob und nicht Wahrsagerei in Israel; sowie die Zeit (da ist), wird gesagt Jakob und Israel was thut Gott.* Der heidnische Zauberer hebt damit die aus-

wird es jeden Widerstand überwinden. Bei der dritten Weifsagung (24, 3—9) übersieht Bileam von seinem neuen Standorte aus das ganze israelitische Lager. Unter diesem Eindrucke und unter dem, welchen der von Gott wiederholt ihm eingegebene Segen auf ihn gemacht, erkennt nun Bileam, dafs Gott Israel segnen wolle, sucht nicht mehr weiter nach zauberischen Wahrzeichen, sondern der Spruch des Mantis verwandelt sich in Prophetenwort. In neuem, kräftigem Aufschwunge schildert er in den lieblichsten und glänzendsten Bildern die Schönheit und Fülle von Israels Glück [44]), dessen König mächtiger sein werde, als der Amalekiterkönig Agag; und auf die wiederholte Erinnerung an die Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft folgt die Verheifsung, dafs es seine Feinde niederschmettern [45]) und sich niederlassen werde

---

gezeichnete Stellung Israels hervor, welches zauberischer Künste nicht bedarf, sondern von Gott über seine Zukunft belehrt wird und dieser daher siegesgewifs entgegensehen kann. Zur Erläuterung dient, was 5. Mos. 18, 9—22 zur Verwerfung zauberischer Wahrsagerei und zur Empfehlung des Prophetenthums gesagt ist, vgl. das unten zu dieser Stelle Bemerkte.

[44]) Bei 24, 7, a gibt die Uebersetzung : *Es trieft Wasser von seinen Eimern* auf die einfachste Weise ein so treffendes Bild der Frische und Fülle und einen so vollständig befriedigenden Sinn, dafs man nicht nöthig hat, mit Ewald (nach Lehrb. 281 b) zu erklären *Rieseln wird er vom wasser seiner eimer* und unter den Eimern die Wolken über seinem Lande zu verstehen. Das folgende Glied ist zu übersetzen: *Und sein Same* (*ist*) *in vielen Wassern*, d. h. er ist reichlich mit Wasser versehen; *er* (*befindet sich*) *an vielen Wassern* würde, wie v. 6, b u. d, durch עַלֵּי־מַיִם רַבִּים ausgedrückt sein.

[45]) Von dem חִצָּיו יִמְחָץ ist nach dem uns vorliegenden Text die einzig mögliche Uebersetzung die von den LXX, der Vulg. u. z. B. von D. Kimchi schon gegebene : *Mit seinen Pfeilen zerschmettert es*, nach Ew. §. 279 c freilich vermifst man dabei die Angabe des Objectes, wie denn dieses auch von den LXX wirklich durch ἐχθρὸν ergänzt wird. Zu erklären : *Seine* (des Feindes) *Pfeile zerschmettert es*, geht nicht wohl an, weil auf die Feinde eben erst das Suffix יֵהֹם bezogen

in der unnahbaren Kraft und Kühnheit des Löwen, daſs denen, die es segnen, Segen folgen und Fluch treffen werde die, die ihm fluchen. Schon von Balak im Zorne weggesandt, fügt der Seher, vom Geiste Gottes getrieben, noch die vierte Weiſsagung bei (24, 15—24), welche, einzelne Momente der dritten wieder aufnehmend, zuerst die Verheiſsung des mächtigen Königs Israels weiter ausführt, dann die bestimmten Völker namhaft macht, welchen der Untergang durch Israel droht, die Moabiter, Edomiter, Amalekiter und Keniter. Jene Verheiſsung lautet v. 17—19 :

17. Ich sehe ihn — aber nicht jetzt;
Ich schaue ihn, — aber nicht nahe :
Auftritt ein Stern aus Jakob,
Und es erstehet ein Scepter aus Israel,

---

worden war; auch fällt dieser Gedanke gegen das unmittelbar vorher erwähnte Zerschmettern der Knochen zu matt ab. Die von Gesenius nach dem Vorgange von Schultens versuchte Uebersetzung durch *Herumschütteln*, im Blut nämlich, ist an sich mehr als zweifelhaft und kann am wenigsten durch Berufung auf Ps. 68, 24 gerechtfertigt werden, indem hier statt תִּמְחַץ gewiſs mit Hupfeld nach der Parallelstelle Ps. 58, 11 תִּרְחַץ zu lesen ist. Auf den rechten Weg führt die syrische Uebersetzung, auf welche schon J. D. Michaelis und nach ihm Gesenius im thes. aufmerksam gemacht hat, und welche חִצָּיו durch ܚܨܝܗܘܢ, d. i. *ihre Lenden*, ihre *Rücken*, wiedergibt. Das syrische ܚܨܐ aber steht für ܚܪܨܐ, chald. חֲרַץ und חַרְצָא, und ist nur durch die Liquida ר für ל von dem hebräischen חַלָּצַיִם unterschieden (vgl. auch Bernstein im lex. zu seiner Chrestom. Syr. u. d. W.). Wir werden also חֲלָצָיו statt חִצָּיו zu lesen und zu übersetzen haben : *Und seine Lenden zerschmettert es.* Dieser Gedanken paſst trefflich in den Zusammenhang und findet in 5. Mos. 33, 11 (מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו) eine bestätigende Analogie. Nicht so nahe liegt die von Ewald vorgeschlagene Aenderung וּמֹחֲצָיו, und die Feinde als solche zu bezeichnen, die Israel nicht etwa bloſs bedrängen, sondern *zerschmettern*, möchte zu der Absicht des Ausspruches nicht wohl stimmen.

Und er zerschmettert die Schläfen Moabs
Und die Scheitel aller Söhne des Tobens. [46])
18. Und es wird Edom ein Besitzthum,
Und es wird ein Besitzthum Seir, seine Feinde,
Und Israel gewinnt Kraft.
19. Und er herrscht von Jakob aus
Und vertilgt den Ueberrest von der Stadt aus[47]).

Die ausdrückliche Nennung des Königs Agag (24, 7), welcher auſser dieser Stelle nur noch 1. Sam.

---

[46]) Statt קָרְקַר lese ich mit Ewald u. A. nach Jer. 48, 45 קָרְקָד; so wie ich auch der ebenda gegebenen Erklärung des vielgedeuteten בְּנֵי שֵׁת durch בְּנֵי שָׁאוֹן mich anschlieſse. Auch bei Amos, an welchen die Weisſagungen Bileams manche Anklänge zeigen, kommt 2, 2 שָׁאוֹן in Verbindung mit Moab vor; Verschuir, a. a. O. S. 17 und Hengstenberg, Gesch. Bileam's z. d. Stelle.

[47]) Die Redensart עָשָׂה חַיִל, welche auſser v. 18 noch 5. Mos. 8, 17 u. 18; Ruth 4, 11; 1. Sam. 14, 48; Ez. 28, 4; Ps. 60, 14; 108, 14; 118, 15 u. 16; Sprw. 31, 29 vorkommt, heiſst eigentlich *Kraft machen*, d. h. Kraft, Vermögen hervorbringen, erwerben, gewinnen. Demnach steht sie, ganz wie unser *Vermögen machen* von dem Erwerben äuſseren Gutes 5. Mos. 8, 17 u. 18 und Ez. 28, 4, welchen Stellen Sprw. 31, 29 am nächsten verwandt ist; doch geht hier diese bestimmtere Bedeutung schon in die allgemeinere *des Gedeihens*, *des Wachsens* an Kraft, immer jedoch mit dem Nebenbegriffe selbstthätiger Mitwirkung, über. Diese letztere Bedeutung hat der Ausdruck Ruth 4, 11; 1. Sam. 11, 48; Ps. 60, 14 und auch oben v. 18; nur Ps. 118, 15 u. 16 ist die besondere Verbindung יְמִין יי׳ עֹשָׂה חַיִל durch *die Rechte Jahve's übt Macht*, d. h. erweist sich mächtig, zu erklären (Olshausen z. d. St.). — Bei dem 2. Gliede des 19. v. zeigt der Parallelismus, daſs מֵעִיר nicht, wie es meist geschieht, auf שָׂרִיד zu beziehen ist, sondern mit Ewald, wie מֵיַּעֲקֹב im vorhergehenden Gliede, auf das vorausgegangene Verbum, so daſs der Sinn nicht ist: Er vertilgt den Ueberrest, welcher aus der Stadt kommt; sondern: Er vertilgt von der Stadt aus, nämlich von der heiligen Stadt Jerusalem aus (vgl. Ps. 110, 2), den Ueberrest der Edomiter, vertilgt sie also vollständig. Der שָׂרִיד erinnert aber an die von Amos 9, 12 in ganz ähnlichem Zusammenhange erwähnte שְׁאֵרִית אֱדוֹם.

c. 15 als von Saul besiegt und gefangen und von Samuel getödtet erwähnt wird, kann in der Geschichte Bileam's und seiner Weifsagung nur in einer Zeit entstanden sein, wo jenes Ereignifs noch in frischem Andenken war. Auf eine gleiche Zeit weist die Bedrohung Moabs und Edoms (24, 17 u. 18) hin, welche Völker von Saul glücklich bekriegt (1. Sam. 14, 47) [48]), von David (2. Sam. c. 8) unterworfen wurden, was in Bezug auf beide Völker zugleich von keinem späteren Könige geschah, in der nachsalomonischen Zeit auch um deswillen nicht geschehen konnte, weil nach der Trennung des Reiches Moab an Ephraim, Edom an Juda fiel. Von anderen Völkern, welche von Saul bekriegt wurden, von den Ammonitern, den Aramäern und den Philistern (1. Sam. 14, 47; 2. Sam. 10, 4—5, 12, 26—30: c. 8), ist offenbar um deswillen nicht die Rede, weil sie vom Standorte Bileam's, auf welchen der Darsteller sich lebendig versetzt, rückwärts oder zu weit entfernt lagen. Auch der zwischen jener Bedrohung Moabs und Edoms und den darauf folgenden Sprüchen über Amalekiter und Keniter sehr stark hervortretende Unterschied in der Form zeigt, dafs sie anderen Ursprungs ist, und wenn wir in diesen Sprüchen mit Recht die ältesten Bestandtheile von Bileam's Weifsagung erkennen, so haben wir die Erwähnung der Vertilgung Moabs und Edoms in ihrer jetzigen Form, sowie die Erwähnung Agag's, als eine der davidischen Zeit angehörende Modification jener Weifsagung zu betrachten. Wiederum anderen Ursprunges aber ist die Verkündigung des *Sternes aus Jakob* in c. 24, 17 a u. b. Statt in bestimmte Zeitverhältnisse werden wir in eine unbestimmte, ferne Zukunft hingewiesen, statt eines bestimmten Königsnamens

---

[48]) Bemerkenswerth ist, dafs 1. Sam. 14, 48 nach Erwähnung der glücklichen Kriege Saul's gegen die Feinde Israels wie 4. Mos. 24, 18 die seltene Redensart עָשָׂה חַיִל sich findet.

treten bildliche Ausdrücke auf, welche deutlich zeigen, dafs dem Verfasser das ideale Bild eines Königs vor der Seele stand, dem auch die glänzendste geschichtliche Wirklichkeit nicht entsprach. Die mehr geheimnifsvoll andeutende, als bestimmt sich aussprechende Art des Ausdrucks erinnert ganz an die Weise, wie Jesaia (9, 5; 11, 1 ff.) und Micha (5, 2) auf den von ihnen erwarteten königlichen Vollender der Theokratie hinweisen, und es ist mir nicht zweifelhaft, dafs die Verkündigung des *Sterns aus Jakob* dem jenen grofsen Propheten gleichzeitigen Jehovisten angehört, welcher damit auf den erhabenen, von Gottes Geist erfüllten herrlichen König hinwies, und so die aus der davidischen Zeit herrührende Fassung der Weifsagung Bileam's den Hoffnungen seiner Zeit entsprechend weiterbildete [49]).

Die hiernach so nahe liegende messianische Erklärung [50]) der Stelle ist denn auch bei den Juden von den Targumen an jederzeit die durchaus herrschende gewesen, und in Uebereinstimmung hiermit hat bekanntlich jener Pseudomessias, welcher unter Hadrian auftrat und selbst von Rabbi Akiba anerkannt wurde, mit Beziehung

---

[49]) Wenn an die Verkündigung des Agag an Macht übertreffenden Königs Israels 24, 7 sich gleich die Erwähnung der zu unterwerfenden Völker 24, 17 c ff. anreihte, so würde durchaus keine Lücke fühlbar werden, und es ist mir sehr wahrscheinlich, dafs in der Urkunde des Jehovisten diefs der ursprüngliche Zusammenhang war. Um die von ihm eingeschobene Hinweisung auf den künftigen idealen König 24, 17 a und b recht hervortreten zu lassen, läfst er den schon im Scheiden begriffenen Seher aus eigenem Antriebe zu seiner neuen, vierten Weifsagung sich erheben 24, 10 ff., an deren Spitze er jene Hinweisung stellt und zu deren Fortsetzung er den Schlufs der ursprünglich dritten Weifsagung benutzt. Der dadurch zu sehr verkürzten dritten Weifsagung fügt er dann 24, 8 die Wiederholung aus 23, 22, u. 24, 9 die Wiederholung aus 1. Mos. 49, 9 bei (s. o. S. 334). Auch das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים 24, 14 ist aus 1. Mos. 49, 1 entlehnt.

[50]) Vgl. über die Geschichte der Auslegung der Stelle Reinke a. a. O. S. 186—204.

auf den *Stern* (כּוֹכָב) *aus Jakob* sich den Namen *Sternensohn*, בַּר כּוֹכְבָא, beigelegt [51]). Dagegen paſste zu dem christlichen Messiasbegriff eine Weiſsagung nicht wohl, welche den heidnischen Feinden Israels nicht Bekehrung und Erlösung, sondern nur Unterwerfung und Vertilgung ankündigt, und so findet sich auch im Neuen Testamente keine Beziehung darauf, man müſste denn eine solche in dem Stern erkennen, welcher nach Matth. 2, 2. 9 den Magiern den Weg zum Geburtsorte Jesu zeigte. Und allerdings nahmen die Kirchenväter schon seit Justin und Irenäus [52]) diese Beziehung an, weshalb auch bei ihnen, und durch sie bei den späteren christlichen Auslegern, die Deutung unserer Stelle auf Christus zu einer lange Zeit unbestrittenen Herrschaft gelangte. Nachdem zuerst die jüdische Polemik den Christen wiederholt die Berechtigung bestritten hatte, den Ausspruch auf den Messias im christlichen Sinne zu beziehen [53]), findet erst seit Grotius

---

[51]) In צֶמַח דָּוִד (in der Frankf. Ausg. von 1692 Fol. 27, 6) heiſst es von ihm: בן כוזיבא הנקרא בר כוכבא מרד ברומיים ועשה את עצמו משיח: וע"כ נקרא בר כוכבא מפני שדרש ואמר שעליו נאמר דרך כוכב מיעקב וגו': ור' עקיבה עצמו כאשר ראהו אמר עליו היינו מלכא משיחא, d. i. בֶּן כּוֹזְבָא, welcher בַּר כּוֹכְבָא genannt wurde, empörte sich gegen die Römer und machte sich selbst zum Messias. Und deswegen wurde er genannt בַּר כּוֹכְבָא, weil er deutete und sagte, daſs auf ihn gesagt sey: דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וגו'. Und Rabbi Akiba selber, da er ihn sah, sagte in Bezug auf ihn: „Sehet den König Messias!“ בַּר כּוֹזִיבָא, *Lügensohn*, wurde der angebliche *Sternensohn* genannt, als er mit seinen Anhängern den Römern unterlegen war. Vgl. Buxtorf, lex. u. כּוֹזִבָא p. 1028 und Ewald, Gesch. VII, 366 ff. Warum Jost (Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, II, S. 79) es als „ungewiſs“ hinstellt, daſs der Pseudomessias nach 4. Mos. 24, 17 seinen Namen erhalten habe, ist mir unbekannt.

[52]) Justinus, Dial. c. Tryph. c. 106. — Irenäus, adv. haer. III, 9, 2.

[53]) Vgl. Sepher Nizzachon vetus bei Wagenseil, Tela ignea Sat. p. 48 und ספר נצחון ed. Hackspan, p. 70 f. — Auch der Kaiser

auch unter christlichen Theologen die Ansicht häufigere Vertretung, dafs die Stelle nicht auf Christus, sondern auf David sich beziehe. Namentlich hat Verschuir diese Ansicht mit so gewichtigen Gründen verfochten, dafs selbst Hengstenberg in der ersten Auflage seiner Christologie behauptet, es sey „die Weifsagung durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft" und „kein irgend genügender Grund zu der Beziehung auf den Messias vorhanden". In seiner Schrift über Bileam und in der zweiten Auflage der Christologie dagegen hat Hengstenberg seine frühere Behauptung retractiert und mit gleicher Entschiedenheit behauptet, „was man gegen die mess. Auffassung vorgebracht habe, beruhe nur auf Mifsverständnifs und oberflächlicher Auffassung", indem er zur Beseitigung des früher von ihm selbst sehr stark betonten Einwandes, „die richtende Thätigkeit des Messias würde hier zu einseitig hervorgehoben seyn", darauf hinweist, „dafs hier nur diese Seite behandelt werden konnte". Er erkennt jetzt in dem Stern und Scepter „das personificierte Israelitische Königthum" und zwar so, dafs er die ausschliefsliche Beziehung auf David sowohl, wie auf Christum, verwirft, dagegen festhält, dafs die Weifsagung ihrer, von Bileam selbst wohlerkannten, Endbeziehung nach auf Christum geht, wenn auch wegen „der Richtung der Weifsagung nach aufsen" Bileam's Verkündigung sich mehr im Allgemeinen halte, als der Ausspruch des sterbenden Jakob 1. Mos. 49, 10 : „statt Juda's dort nennt sie ganz Israel, statt des zuletzt in dem Messias gipfelnden unüberwindlichen Herrscherthums stellt sie nur das unüberwindliche Herrscherthum im Allgemeinen hin". Mit dieser Auffassung treffen Hofmann [54]) und Kurtz [55])

Julian bestritt die Möglichkeit einer Beziehung der Stelle auf Christus mit ähnlichen Gründen, vgl. Juliani opp. ed. E. Spanheim, II, p. 263.

[54]) Weifsagung und Erfüllung, I, S. 153 ff.

[55]) A. a. O. S. 454 ff., besonders S. 487 ff.

wenigstens der Sache nach im Wesentlichen zusammen. Unterdessen ist auch die historische Auslegung, schon durch Rosenmüller und Baumgarten-Crusius[56]), zu der messianischen Auffassung zurückgekehrt, und neuerdings hat Ewald[57]) daneben die theilweise Beziehung der Weifsagungen Bileam's auf David und seine Zeit in ihr Recht wieder eingesetzt. Es spricht sich eben in Bileam's Weifsagung das Bewufstsein aus, dafs Israels Vollendung nur durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit herbeigeführt werden könne, als deren Vorbild David galt, deren ideales Bild aber die gläubige Hoffnung in der Zukunft auf das vollkommenste verwirklicht sah. Darauf aber mufs man verzichten, alle einzelnen Züge dieses Bildes in Christus wiederzufinden, vielmehr auch in den Zügen, welche der endlichen Erfüllung der wahren Hoffnung Israels durch Christus nicht congruent sind, die allmählich auf Christus hin erziehende und mehr und mehr in alle Wahrheit leitende ewige Weisheit erkennen und verehren.

d) Der Prophet wie Mose.

5. Mos. 18, 15[58]).

Der Zeitpunkt, in welchem von den älteren Erzählern der alttestamentlichen Vorgeschichte Israel zu längerer

---

[56]) Biblische Theologie, S. 309.

[57]) Bibl. Jahrbb. VIII, S. 35 f.; vgl. Geschichte, I, S. 145.

[58]) Vgl. über diese Stelle: Helwig, Vindicatio locc. potissimorum V. T. Gissae 1620, p. 194—202. — S. Schmidt, Colleg. bibl. Argent. 1659, I, p. 279—287. — Mieg, De propheta promisso Deut. XVIII, 15 sqq. Marburgi 1704. — Witsius, Oecon. foedd. Herbornae 1712, p. 832 sqq. — Deyling, Obss. sacr. Lipsiae 1720, II, p. 234—245. — Köppen, De Messia propheta. Greifswalde 1749. — Hengstenberg, Christologie. 1. Ausg. I, S. 83—91; 2. Ausg. I, S. 110—124. — Hävernick, Handbuch der hist. krit. Einleit. in das A. T. II, 2,

Rast bis in die Gefilde Moabs gebracht ist, und in welchem jene sich bereits anschicken, den Tod Mose's zu berichten, ist um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. von dem Deuteronomiker benutzt worden, um seine nach Bedürfnifs und Anschauungsweise seiner Zeit modificierte Darstellung des Gesetzes in die ältere Erzählung einzuschieben. Jene Stelle war hierzu besonders passend, indem aus dem Munde des seinem Tode sich nähernden Gesetzgebers die Wiederholung des Gesetzes gleichsam als letzter Wille desselben und darum besonders eindringlich erscheinen mufste. So läfst der Deutoronomiker Mosen seinem Volke zuerst die Geschichte des Auszuges aus Aegypten noch einmal als Warnungsspiegel vorhalten (1, 1—4, 40), bringt dann nach einer kurzen historischen Notiz (4, 41—43) die für ihn wichtigsten Gesetze sämmtlich in planvoller Ordnung noch einmal vor (4, 44—26, 19) und läfst das Volk unter Vorhaltung von Fluch und Segen auf's neue sich darauf verpflichten (c. 27—30), worauf er, zum Theil den abgerissenen Faden der früheren Erzähler wieder aufnehmend (32, 48—52; 34, 1—9), die weitere Geschichtserzählung bis zu Mose's Tode gibt.

Die deuteronomische Darstellung des Gesetzes beginnt mit der Wiederholung des Dekalogs (c. 5), welcher sofort durch eine besondere Rede (c. 6 u. 7) eingeschärft wird [59]). Nachdem hierauf das Volk unter Erinnerung an die Wohlthaten seines Gottes sowohl, wie an seine eignen Vergehungen, durch mahnende und drohende Rede vor Allem zu dem Grundgesetze der Liebe gegen Gott verpflichtet

---

S. 8 ff. und Ders., Bibl. Theol. des A. T., S. 130 f. — Hofmann, Weifsagung und Erfüllung I, S. 253. — Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II, S. 513—522. — Ewald, Geschichte, I, S. 167; III, S. 686 f. — Schumann, Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testamentes von der Person des Erlösers. 1852. I, S. 21 f. — Reinke, a. a. O. S. 289—354.

[59]) S. o. S. 320.

und zur Aufnahme der einzelnen Gesetze vorbereitet worden ist, schärft die Einzelgesetzgebung zuerst die Einheit des Gottesdienstes ein (c. 12) und die jede Abgötterei ausschliefsende Einzigkeit der Verehrung des allein wahren Gottes (c. 13), handelt hierauf von den damit zusammenhängenden einzelnen heiligen Dingen, heiligen Speisen, heiligen Zeiten u. dgl. (c. 14, 1 — 16, 17), und wendet sich dann zur Besprechung des öffentlichen Rechtes und der mit dessen Handhabung betrauten theokratischen Aemter (16, 18 — 21, 9), worauf verschiedene, auf das häusliche Leben und auf mehr privatrechtliche Verhältnisse bezügliche Gesetze den Schlufs machen (21, 10 — 26, 19).

In der Reihe der theokratischen Aemter mufste neben Richtern, Priestern und Leviten unter den veränderten Zeitverhältnissen jetzt nothwendig auch das Königthum und das Prophetenthum erwähnt werden. Das Königsgesetz, für welches die ursprüngliche, reintheokratische mosaische Verfassung durchaus keine Stelle hatte, reiht sich c. 17, 14—20 an die Bestimmungen über das Richteramt an. Je mehr aber das Königthum die auf es gesetzten Erwartungen unerfüllt gelassen hatte, sodafs, nachdem auf die verderbliche Trennung des Reichs der Untergang Ephraim's und drückende Abhängigkeit Juda's von heidnischen Reichen gefolgt war, selbst die einst so lebendige Hoffnung auf den künftigen grofsen Sprofs aus David's Stamme, der die hohe Aufgabe des israelitischen Königthums verwirklichen werde, wieder zurücktrat; je mehr Alles dazu aufforderte, erst durch das lebendige Wort gottbegeisterter Lehre und Mahnung die rechte innere Verfassung des Volkes und damit die unerläfsliche Vorbedingung seines äufseren Glückes herzustellen: desto mehr mufste als noch wichtiger, denn das Königthum, das Prophetenthum erscheinen. Ausführlicher verbreitet sich daher über dieses das Deuteronomium, das ja selbst von dieser prophetischen Tendenz durchaus getragen und durchdrungen ist, in dem Gesetz über die Prophe-

ten c. 18, 9—22. Ganz ähnlich, wie es 4. Mos. 23, 23 [60]) von Bileam als ein Vorzug Israels gepriesen worden war, dafs bei ihm keine Wahrsagerei sich finde, indem ihm Gott selbst zur rechten Zeit seinen Entschluſs kund thue, wird hier der wahre Prophet, den Gott aus Israels Mitte erweckt und dem er seine eigenen Worte in den Mund legt (v. 15 und 18), den verschiedenen Arten zauberischer Wahrsagerei gegenübergestellt, auf welche die Heidenvölker hören (v. 14), und zu welchen in Zeiten der Bedrängniſs auch Israel nur zu gern kleingläubig seine Zuflucht nahm [61]). Als Vorbild des Propheten aber wird

---

[60]) S. o. S. 341.

[61]) Wahrsagerei und Zauberei sind mit dem Heidenthum auf das innigste verwachsen, und obgleich schon in den ältesten Bestandtheilen des Pentateuch (2. Mos. 22, 17, vgl. 3. Mos. 20, 27; 21, 6) das entschiedenste Verdammungsurtheil gegen jene Mifsbräuche ausgesprochen wird, kehrt doch die Neigung zu ihnen in Verbindung mit der zur Abgötterei in Israel immer wieder. Dafs dem gegen sie gerichteten Verbote unter den zerrütteten Verhältnissen der Richterperiode nicht nachgelebt wurde, liegt in der Natur der Sache und wird durch die Richt. 17 und 18 uns erhaltene Erzählung bestätigt, welche zeigt, wie Wahrsagerei in Verbindung mit einer zum Götzendienst verkehrten Jahveverehrung geübt wurde. Erst als Samuels energische Bemühung um Verwirklichung des mosaischen Gesetzes begonnen hatte, vertilgte Saul die Wahrsager und Zauberer (1. Sam. 28, 3 b, vgl. 15, 23); wahrscheinlich aber nur so lange, als durch die Unterstützung Samuels sein Interesse für die Reinheit der Jahvereligion aufrecht erhalten wurde, denn als er von Samuel aufgegeben war, wendet er sich in seiner Bedrängniſs selbst wieder an die Todtenbeschwörerin von Endor. Auch den um Durchführung des Gesetzes eifrigst bemühten Königen der Folgezeit gelang es nicht, den Götzendienst völlig zu verbannen, und so war es natürlich, dafs unter schlafferen auch die Mifsbräuche heidnischer Mantik einrissen. Dafs dieſs vorzugsweise in dem heidnischen Einflüssen in höherem Grade preisgegebenen nördlichen Reiche der Fall war, ergibt sich z. B. aus 2. Kön. 17, 17, wo es von der Regierungszeit des Königs Hosea (731—722) heifst, dafs das Volk Wahrsager- und Zauberkünsten ergeben gewesen sey. Dasselbe wird 2. Kön. 21, 6 dem götzendienerischen König von Juda, Manasse (699—645), nachgesagt. Dagegen wird von Josia,

Mose genannt : wie dieser auf die Bitten des erschrockenen Volkes am Horeb zum Vermittler verordnet wurde zwischen Gott und Israel, so soll auch in Zukunft der Prophet diese Vermittlung fortsetzen (v. 15—18). Damit aber nicht falsche Propheten sich vermessen, im Namen Jahve's zu reden was dieser ihnen nicht geboten hat, werden schliefslich die Kriterien des wahren und falschen Prophetenthums angegeben (v. 20—22). In diesem Zusammenhange heifst es denn v. 15—18 :

15. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern gleich mir wird erstehen lassen dir Jahve dein Gott : auf den sollt ihr hören. 16. Gemäfs Allem, was du gebeten hast von Jahve deinem Gotte am Horeb, am Tage der Versammlung, sprechend : Nicht möge ich fortfahren zu hören die Stimme Jahve's meines Gottes und das Feuer das grofse da nicht möge ich sehen fürder, dafs nicht ich sterbe. 17. Und es sprach Jahve zu mir : Sie haben wohl geredet. 18. Einen Propheten will ich erstehen lassen ihnen aus der Mitte ihrer Brüder gleich dir, und ich will geben meine Worte in seinen Mund und er soll reden zu ihnen, was ich gebiete ihm.

Ein genaue und ruhige Erwägung des Zusammenhangs, in welchem diese Worte vorkommen, gestattet keine andere Auslegung, als die, dafs in ihnen von dem *Propheten* collective geredet, oder besser, dafs in ihnen ausgesprochen wird, es werde Gott seinem Volke zur

---

welchem zuerst die vollständige Durchführung der Einzigkeit der Jahveverehrung und der Einheit des Gottesdienstes gelang, bemerkt, dafs er sammt den übrigen Gräueln des Heidenthums auch Zauberei und Wahrsagerei ausgerottet habe, und zwar bedient sich diese Bemerkung fast derselben Worte, in welcher unsere obige Stelle jener Mifsbräuche gedenkt, vgl. 5. Mos. 18, 9—14 mit 2. Kön. 23, 10 u. 24.

rechten Zeit stets einen Prophet erwecken [62]), daſs also nicht von einem einzelnen bestimmten Propheten, sondern von dem Prophetenthum die Rede ist. Darauf führt schon der Umstand, daſs der prophetischen Thätigkeit in der Reihe der zum Bestande der Theokratie wesentlichen normalen theokratischen Aemter, des richterlichen, königlichen, priesterlichen Amtes, gedacht wird; und wenn der Prophet mit Mose zusammengestellt wird, so geschieht es nicht, um aus der Zahl der gewöhnlichen Propheten Israels eine mit Mose allein vergleichbare auſsergewöhnliche prophetische Persönlichkeit hervorzuheben, sondern, wie wiederum der Zusammenhang mit gröſster Deutlichkeit zeigt, um auszudrücken, daſs eine Vermittelung, wie sie früher Mose zwischen Gott und Israel herstellte, fernerhin der Beruf der Propheten seyn werde. Darum steht auch unsere Stelle mit der gleichfalls deuteronomischen 5. Mos. 34, 10 – 12 keineswegs im Widerspruch [63]), wo es heiſst :

---

[62]) So wird die eigentliche Bedeutung des Singularis נָבִיא, genauer, als wenn man ihm schlechtweg eine collective Bedeutung zuschreibt, recht gut von Hävernick (Einl. a. a. O.) bestimmt : „Der Schriftsteller denkt sich die einzelnen Fälle, wo das Volk jedesmal eines Propheten, eines wahren geistigen Führers bedürftig sein werde, und verkündigt demgemäſs für einen solchen Fall immer die Erweckung eines Propheten. „„Einen Propheten erwecke ich““, nämlich dann jedesmal, in solchen Umständen, da es von Nöthen, erforderlich seyn wird. Der Singularis schlieſst also so wenig die Pluralität der Subjecte aus, daſs vielmehr in dem Sinne des Ganzen eine Wiederholung des Falles liegt, den der Verfasser hier seiner Einzelheit nach beleuchtet“. Vgl. Ewald, Geschichte, III, S. 686, Anm. 3.

[63]) Dathe z. d. St. : „Perperam nonnulli interpretes urgent illud כָּמוֹנִי sicuti me, cum negatur Deut. 24, 10 et Num. 12, 6. 7. prophetam Mosi similem exstitisse. Male enim ab eis illud כָּמוֹנִי extenditur ad omnes Mosis praerogativas. Propheta Mosis similis intelligitur talis, cui deus suam voluntatem patefaciat, et qui eam ad populum summa fide referat, uti Moses hactenus fecerat“.

10. Und nicht erstand ein Prophet fürder in Israel gleich Mosen, welchen erkannt hatte Jahve von Angesicht zu Angesicht; 11. in Bezug auf all die Zeichen und die Wunder, welche ihn Jahve sandte zu thun im Lande Mizraim an Pharao und an allen seinen Knechten und an seinem ganzen Lande; 12. und in Bezug auf all die starke Hand und auf all das grofse Wunderwerk, welches Mose that vor den Augen von ganz Israel.

Hier ist nicht von der allgemeinen vermittelnden Thätigkeit die Rede, welche Mose mit allen wahren Propheten theilte, sondern nur solche Eigenschaften und Thaten werden hervorgehoben, wodurch sich Mose auch vor allen wahren Propheten auszeichnete; und dasselbe hätte auch an unserer Stelle geschehen müssen, wenn es sich darum handelte, den in ihr erwähnten Propheten als einen nur mit Mose vergleichbaren, dagegen auch von allen wahren Propheten verschiedenen darzustellen: statt dessen wird aber nur der allgemeine Beruf, zwischen Jahve und Israel zu vermitteln, hervorgehoben, welcher Mosen mit allen wahren Propheten gemeinsam ist, um diese letzteren auf diese Weise von Wahrsagern und falschen Propheten zu unterscheiden. Der Gegensatz, in welchem vor den letzteren gewarnt und auf den wahren Propheten hingewiesen wird, hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dafs Israel die Hülfe, welche es dort fälschlich sucht, hier jederzeit finden kann, und aus allen diesen Gründen ist, wie die Gesammtheit der falschen Propheten v. 23 ff. mit dem Singularis הַנָּבִיא bezeichnet wird, so auch im 15. und 16. v. der Singularis נָבִיא ohne allen Zweifel auf die Gesammtheit der wahren Propheten zu beziehen. Auch ist von Hofmann und nach ihm besonders von Reinke mit vollem Rechte bemerkt worden, dafs c. 17, 14 ff. ganz in derselben Weise das Königthum einfach durch מֶלֶךְ bezeichnet sey. Hengstenberg's Einwand, „es sey dort durchgängig von dem Individuum die Rede, welches in

Zukunft zuerst zu der königlichen Würde gelangen wird", ist nicht stichhaltig : der ganze Inhalt der Stelle zeigt deutlich, dafs der Verfasser das gesammte Königthum und die ganze Reihe seiner Repräsentanten vor Augen hat. Noch weniger will es bedeuten, wenn Hengstenberg, um den Singularis נָבִיא zur Unterstützung seiner Ansicht zu verwenden, wonach in unserer Verheifsung wenigstens vorzugsweise an den Mesias gedacht sein soll, auf den Umstand hinweist, dafs „von den Priestern im unmittelbar Vorhergehenden zuerst nur vorwiegend im Plural geredet wird, obgleich doch der Priesterstand weit mehr einen einseitigen Charakter hatte, als der Prophetenstand"; denn das Priesterthum wurde trotz seines „einseitigeren Charakters" von einem nothwendig aus einer Vielheit von Individuen bestehenden Priesterstande verwaltet, wogegen Königthum und Prophetenthum auf der persönlichen Berechtigung und Begabung Einzelner beruhte, und auch wenn mehrere Propheten gleichzeitig wirkten, doch ein einzelner die hervorragende und leitende Persönlichkeit oder doch für die jedesmaligen Verhältnisse, auf welche seine Verkündigung sich bezog, der eigentlich Berufene war [64]).

Wie wenig nun auch nach diesem Allen die Stelle, in ihrem engeren und weiteren Zusammenhange aufgefafst, eine Beziehung auf den Messias oder überhaupt auf eine bestimmte einzelne Persönlichkeit rechtfertigte, so war doch ihrer dogmatischen Benutzung, bei welcher Juden so wenig als Christen auf den Zusammenhang Rücksicht zu nehmen pflegten, durch den Wortlaut des isoliert be-

---

[64]) Diesen Punkt hebt ganz treffend Clericus z. d. St. hervor : „Nec deest ratio huius Enallages, qua nihil in lingua Ebraica frequentius ; quod nimirum, plerumque unus eximius Propheta duntaxat excitaretur, quamvis alii etiam simul essent. Sic Samuëli, dum vixit, par nemo fuit, nemo Eliae, nemo Elisaeo ; quamquam erant eorum aevo Prophetarum collegia".

trachteten 15. und 18. v. die Beziehung auf den Messias nahe gelegt, als auf eine Persönlichkeit, welche gleich Mose berufen war, eine neue Epoche im Fortschritte der Offenbarung zu begründen, Stifter des neuen Bundes zu werden, wie Mose die Stiftung des alten vollendet hatte. Ihre Hauptstütze gewann diese Auffassungsweise dadurch, dafs man den Sinn von c. 18, 15 und 18 nach c. 34, 10—12 vgl. mit 4. Mos. 12, 6—8 bestimmte, was nach einer oberflächlichen Vergleichung der beiderseitigen Stellen eben so berechtigt erscheinen konnte, als es einer eingehenderen Betrachtung derselben sich als unthunlich darstellen mufs. Bis auf Kurtz herab geht die Argumentation für die ausschliefsliche Beziehung unserer Stelle auf den Messias von der ungehörigen Combination der genannten Stellen aus : weil nach 34, 10 ff. *kein Prophet wie Mose* mehr auftrat, so kann der 18, 15 und 18 verheifsene *Prophet wie Mose* eben kein gewöhnlicher Prophet, sondern nur der Messias seyn, welcher allein gleich Mose mit Gott im unmittelbarsten Verkehr stand (4. Mos. 12, 8; 5. Mos. 34, 10), mit dem ganzen Hause Jahve's betrauet (4. Mos. 12, 7) und durch die aufserordentlichsten Thaten und Wunder ausgezeichnet war (5. Mos. 34, 11 u. 12). Der namentlich gegen die Anwendung auf Christus so nahe liegende Einwand, dafs doch auch die Vergleichung zwischen Christus und Mose nicht ganz statthaft sey, indem Christus ja den von Mose begründeten äufserlich gesetzlichen Standpunkt aufgehoben habe, wenn auch nur, um das Gesetz wahrhaft zu erfüllen [65]), wurde durch die Bemerkung erledigt, dafs doch beide als eigentliche Bundesstifter und als im innigsten Verkehr mit Gott stehend, in specifischer Verwandtschaft ständen. Richtiger

---

[65]) Umgekehrt argumentierte Bellarmin aus der Vergleichung Christi mit Mose, dafs auch innerhalb des Christenthums noch der gesetzliche Standpunkt seine Geltung behalte, vgl. Helwig a. a. O., p. 201 f.

wäre gewesen, da hiermit doch einmal eine nur theilweise Aehnlichkeit des verheifsenen Propheten mit Mose zugegeben war, diese nach der so deutlichen Anleitung von 18, 15—18 lediglich in der vermittelnden Thätigkeit zu suchen, welche allen wahren Propheten mit Mose gemein ist, und von der vollkommenen Ungleichartigkeit der Absicht dieser Stelle und der von 5. Mos. 34, 10 ff. und 4. Mos. 12, 6 ff. sich zu überzeugen.

Zuerst finden wir die Beziehung unserer Stelle auf den Messias bei den Samaritanern. Sie erkannten nur dem Pentateuch normative Geltung zu und stützten daher ihre messianischen Erwartungen allein auf unsere Stelle, weshalb sie auch annahmen, dafs in dem Messias Mose selbst wiederkehren werde [66]) : auf dieser Stelle beruht das Wort der Samariterin (Joh. 4, 25) : *Ich weifs, dafs der Messias kommt, der da Christus heifst; wenn derselbige kommen wird, so wird er's uns alles verkündigen.* Der älteste Beleg dafür, dafs auch bei den Juden die Stelle

---

[66]) S. o. S. 275 ff. — Aufser Anderem findet auch was dort über die Unmöglichkeit bemerkt worden ist, dafs die Samaritaner unter dem שִׁילֹה 1. Mos. 49, 10 Salomo als den Messias, oder wenigstens als einen Vorläufer desselben sollten verstehen können, jetzt auch durch H. Petermann Bestätigung. In seinen Reisen in den Orient, I. 1860, S. 285 heifst es von den Samaritanern : „In dem Segen Jacob's verstehen sie im 10. Vers, wo es heifst : „„Es wird das Scepter von Juda nicht entwendet werden, noch ein Meister von seinen Füfsen, bis dafs der Held kommt““, unter dem Helden „„Schilo““, welches sie „„Schila““ aussprechen, nicht den Messias, ob er (der Priester, welchen P. fragte) es mir gleich anfangs so erklärte, sondern Salomo, und erklären die Stelle so : „„Das angemafste Scepter Juda's wird von ihm nicht weichen, bis Salomo kommt, welcher Zauberei und Götzendienst treiben wird““. — Im 6. Jahrhundert berichtet Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230), dafs ein Streit zwischen den Dositheanern und den übrigen Samaritanern über die Auslegung von 5. Mos. 18, 18 entstanden sey, indem diese den verheifsenen Propheten in Josua, jene in Dositheus erkannt hätten; beide seyen von ihm überführt worden, dafs die Stelle vielmehr auf Christus sich beziehe. Vgl. Mosheim, Instit. hist. eccl. maiores. sec. prim., p. 388.

messianisch gedeutet wurde, würde in den Worten 1. Macc. 14, 41 enthalten seyn : *καὶ* (*ὅτι*) [67]) *εὐδόκησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ εἶναι Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν*; wenn nur das Fehlen des Artikels gestattete, mit Lyra, Drusius, Buddeus (hist. eccl. V. T. II, p. 1143), v. Lengerke (zu Daniel, S. 395) u. A. an den Messias zu denken und nicht vielmehr nöthigte, die Worte mit Grotius, Clericus und Grimm z. d. St. auf das Auftreten *eines zuverlässigen Propheten* überhaupt zu beziehen, von welchem man definitive Verhaltungsvorschriften erwartete. Immerhin jedoch nimmt die Stelle ohne Zweifel auf 5. Mos. 18, 15—18 Bezug, und das Neue Testament zeigt, dafs die Juden zu Christi Zeit auf Grund dieser letzteren Stelle bald einen ausgezeichneten Propheten als Herold des Messias, bald in dem Messias selbst die höchste Vollendung des Prophetenthums, *den Propheten* im ausgezeichneten Sinne erwarteten. Auf Erwartungen der ersteren Art beziehen sich Joh. 1, 21 vgl. mit v. 20; 7, 40 vgl. mit v. 41; Luc. 7, 16; 24, 19; bestimmter erwartete man, dafs in dem des Messias Ankunft vorbereitenden Propheten nach Mal. 3, 23 f. Elias wiederkehren werde (Matth. 16, 14; Marc. 6, 15; 8, 28; Luc. 9, 8. 19), oder Jeremias (Matth. 16, 14), auf welchen letzteren wahrscheinlich auch das *ὁ προφήτης* Joh. 1, 21 zu beziehen ist [68]). Dagegen sind Erwartungen der letzteren Art Joh. 6, 14 vgl. mit v. 15 und Matth. 21, 11 vgl. mit v. 5 und 9 ausgesprochen. Wenn Christus selbst Joh. 5, 46 zu den Juden sagt : *Εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοὶ · περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν*, so hatte er ebenfalls 5. Mos. 18, 15 ff. im Auge (vgl. Joh. 1, 46), wie denn auch Petrus (Act.

---

[67]) Dieſs *ὅτι* ist mit J. D. Michaelis, Ewald und Grimm zu streichen.

[68]) Vgl. im Allgemeinen v. Cölln, Bibl. Theol. I, S. 495.

3, 22) [69]) und Stephanus (Act. 7, 37) diese Stelle auf Christus beziehen. Auch in dem *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα · αὐτοῦ ἀκούετε* Matth. 17, 5 ist eine Reminiscenz an das אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן 5. Mos. 18, 15 enthalten.

Auf dieser Grundlage wurde die durch das apologetische und dogmatische Interesse empfohlene ausschliefsliche und directe Beziehung auf Christus lange Zeit die in der Kirche durchaus herrschende [70]). Auffallend ist, dafs weder Justin [71]), noch Irenäus von unserer Stelle als einer messianischen Gebrauch machen. Dagegen wird in den Clementinischen Homilien bereits Bezug auf sie genommen : sie war der Anschauung dieser Schrift, welcher der Pentateuch hoch über den übrigen alttestamentlichen Schriften stand, schon als eine pentateuchische Weifsagung besonders willkommen und diente zugleich zum Beweise, dafs die alttestamentlichen Propheten selbst geirrt haben und dafs erst in Christus der zuletzt durch Mose repräsentierte wahre Prophet wieder aufgetreten sey [72]). Die Clementinischen Recognitionen

---

[69]) Ueber das Verhältnifs der eigenthümlichen Form des Citats an dieser Stelle zu dem Text der LXX s. Surenhus, *Βιβλὸς καταλλαγῆς*, p. 396 ff. und Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 248 ff.

[70]) In Bezug auf die Geschichte der Auslegung der Stelle vgl. Reinke, a. a. O. S. 298 ff.; auch Mieg im 2. §. seiner angeführten Dissertation gibt in aller Bündigkeit eine ganz gute Uebersicht der Hauptauslegungen.

[71]) Zwar wird von Deyling und nach ihm von Hengstenberg auch Justin unter den Vertretern der ausschliefslichen Beziehung unserer Stelle auf Christus genannt; sie findet sich aber nur in den dem Justin fälschlich beigelegten Quaestiones et responsiones ad orthodoxos in der Antwort auf die 101. Frage.

[72]) Hom. III, 53 (bei Dressel, S. 107) : *καὶ πρὸς τούτοις ἐπιπλεῖον αὐτοὺς πεπλανημένους ἐλέγξαι θέλων τοὺς προφήτας, παρ᾽ ὧν δὴ μεμαθηκέναι ἐβεβαίουν, ἐπιθυμοῦντας ἀληθείας καὶ μὴ μεμαθηκότας τελευτήσαντας ἀπεφήνατο*

drängen den ganzen Streit zwischen gläubigen und ungläubigen Juden geradezu in die Frage zusammen, ob der von Mose verheifsene Prophet, unter welchem der Messias zu verstehen sey, in Jesu erschienen sey oder nicht [73]). Nächst Tertullian (adv. Marc. IV, 22) benutzt Cyprian, unter seinen testimoniis adversus Judaeos (I, 18), unsere Stelle, indem er zugleich, wie schon die Clementinischen Homilien, darauf hinweist, wie Jesus bereits (Joh. 5, 46) ihr Zeugnifs gegen die Juden gebraucht hat. Nachdem hierauf Eusebius (Demonstr. evang. I, 7, vgl. III, 2; IX, 11) eingehender ausgeführt hatte, wie die specifische Aehnlichkeit zwischen Mose und Jesus eben darin bestehe, dafs beide Religionsstifter gewesen seyen [74]), begegnet uns die messianische Benutzung von 5. Mos. 18, 15 ff. fast bei allen Hauptrepräsentanten der Kirchenlehre; so bei Lactanz (Inst. div. IV, 17), Athanasius (Contra Arian. I, 54), Cyrill von Jerusalem (Cat. XII, 17), Gregor von Nyssa (Adv. Jud. II), Epiphanius (Haer. XLII, 11, Schol. 27 ex evang. Luc., 8 ex epist. ad Gal.; XLIV, 3; LXIX, 37), Augustin (Contra Faust. XVI, 15. 18. 19), Chrysostomus (Contra Anom. XII, 1), Cyrill von Alexandrien (Contra Jul. VIII. am Anfang) u. A.

εἰπὼν . πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον, οὔτε ἤκουσαν. ἔτι μὴν ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥσπερ καὶ ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα.

[73]) I, 43 : „Frequenter mittentes ad nos rogabant (Judaei), ut eis de Jesu dissereremus, si ipse esset propheta, quem Moses praedixit, qui est Christus aeternus. De hoc enim solo nobis, qui credimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos videtur esse differentia“.

[74]) An diese Ausführung und an die ähnliche von Cyrill in seiner Schrift gegen Julian schliefst sich die weitläufigere an, welche Huetius in seiner Demonstr. evang. IX, 170, 12 gibt; vgl. dazu auch Walther, Harmon. bibl. p. 294.

Es läfst sich nicht anders erwarten, als dafs einer so constanten Tradition christliche Ausleger nicht zuerst gewagt haben werden entgegenzutreten. Die abweichenden Erklärungen gingen von den Juden aus. An diese schliefst sich schon die Polemik Julian's an; denn wenn er auch [75]) die Beziehung unserer Stelle auf Christus nur einfach verwirft, so fügt er doch ganz in der Weise der jüdischen Polemik [76]) bei, dafs, wenn jene Beziehung statthaft wäre, gerade daraus sich ergeben würde, dafs Christus, als ein aus der Israeliten *Mitte und aus ihren Brüdern* zu erwartender Prophet, ein Mensch und nicht der Sohn Gottes sey. Was die nähere Erklärung der Stelle bei den Juden anlangt, so lag es ihrer Auslegungsweise am nächsten, unter dem verheifsenen Propheten Josua zu verstehen, indem das 5. Mos. 34, 9 von diesem ausgesagte *und es hörten auf ihn die Kinder Israels* eine Rückbeziehung auf das c. 18, 15 vorgekommene *auf den sollt ihr hören* zu enthalten schien. In der That kennt schon Augustin (Contra Faustum, XVI, 19) diese Deutung als eine jüdische; Aben Esra begründet sie durch Herbeiziehung der angeführten Parallele und durch die Bemerkung, dafs kein Prophet mit Israel in das heilige Land eingezogen sey aufser Josua [77]); auch Bechai hält sie fest, und noch in neuerer Zeit hat diese in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht gleich unhaltbare Deutung an Ammon (Bibl. Theol. II, S. 61 f.) einen Vertreter gefunden. Noch schlimmer steht es mit der Beziehung auf Jeremia, welche nach dem Baal Hatturim darauf beruht, dafs nach der Gematria die Buchstaben von נביא אקים להם gleichen Zahlwerth haben

---

[75]) Cyrillus Alex. adv. Julianum, VIII; bei Spanheim p. 253 ff.

[76]) Vgl. z. B. Sepher Nizzachon vetus, bei Wagenseil p. 49 ff.

[77]) נָבִיא מִקִּרְבְּךָ זה יהושע והעד שאמ' אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן וכתו' וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ועוד ראיה אחרת כי לא מצאנו נביא שנכנס עם ישראל לארץ כי אם יהושע.

mit denen von זהו ירמיהו, und welcher zu Gunsten Abarbanel vierzehn Aehnlichkeiten zwischen Mose und Jeremia aufführt. Dagegen hat die Beziehung auf das Prophetenthum überhaupt in dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle die festeste Stütze. Auf ihr beruht schon die Uebersetzung Saadia's[78]) und sie ist durch das Ansehen Jarchi's bei den jüdischen Auslegern die herrschende geworden: Aben Esra läfst sie neben der Deutung auf Josua gelten[79]), D. Kimchi und Maimonides folgen ihr und namentlich sucht sie Lippmann ausführlich aus dem Zusammenhange zu rechtfertigen[80]). Dem Gewicht der Gründe, welche für diese Auffassung sprechen, sehen wir denn auch die christlichen Ausleger mehr und mehr nachgeben, indem nach dem Vorgange des Nikolaus von Lyra sowohl Theologen der römischen Kirche, wie Hieronymus ab Oleastro, Cornelius a Lapide, Bonfrere, als der reformierten, wie Calvin, Fagius[81]), Bochart, Grotius,

---

[78]) v. 15 : لَكِنْ أَيُّ نَبِيٍّ مِنْ بَيْنِكُمْ مِنْ بَعْضِ إِخْوَتِكَ مِثْلِي يُنْصِبُهُ ٱللّٰهُ رَبُّكَ لَكَ مِنْهُ فَاقْبَلُوا, d. i. *Sondern einen jeden Propheten, aus eurer Mitte, aus irgend einem deiner Brüder, gleich mir, wird erstehen lassen Gott dein Herr dir : von ihm sollt ihr annehmen.*

[79]) In unmittelbarem Anschlusse an die Anm. 77 mitgetheilte Stelle sagt er : גם יתכן להיות זה כלל לכל נביא שיקום אחר משה, d. i. *es pafst auch, dafs es sey ein Collectivum für einen jeden Propheten, der ersteht nach Mose.*

[80]) Sepher Nizzachon, VI. 137, bei Hackspan, S. 99 : מתוך פסוקים שלמעלה מבואר פירושו ····שלא יצטרכו ישראל לידע עתידות על ידי מעוננים וקוסמים אלא על ידי נבואה ידעו, d. i. *aus den vorausgehenden Versen ist die Auslegung klar . . . . dafs nicht nöthig hat Israel zu erfahren die Zukunft durch Vermittelung von Zauberern und Wahrsagern, sondern durch Vermittelung des Prophetenthums erfährt es sie.*

[81]) Sehr klar und richtig bemerkt Fagius zu v. 15 : »Ex continuatione patet, quod hic pollicetur Dominus per Moysen, semper fore prophetas qui sint ex Domino dubias quaestiones explicaturi. Nam, vitandi, inquit, sunt divini superstitiosi, quia Dominus veros daturus

Clericus, die Beziehung auf das Prophetenthum überhaupt in der Art sich aneigneten, dafs sie damit die Beziehung auf Christum, als in welchem jene Verheifsung erst ihre volle Erfüllung gefunden habe, ausdrücklich festgehalten, oder doch, wie Grotius, nicht ausgeschlossen wissen wollten. Während in der römischen und reformierten Kirche allerdings noch manche, wie dort Bellarmin und Sanctius, hier Drusius, Piscator, Witsius, die ausschliefsliche Beziehung auf Christus festhielten, blieb diese dagegen infolge der entschiedenen Weise, in welcher Luther selbst dafür sich ausgesprochen hatte [82]), in der lutherischen Kirche durchaus herrschend. Nachdem hier Hunnius in seinem *Calvinus judaizans*, p. 88 ff. und im *Antiparaeus*, II, p. 396 ff., S. Schmidt (a. a. O.) u. A. für sie aufgetreten waren, wurde der Eifer für ihre Vertheidigung durch die Polemik gegen Grotius und Clericus neu belebt und fand nächst Calov namentlich an Deyling, der im übrigen Witsius ausschreibt, einen eifrigen Vertreter. Erst als die Exegese von der Fessel der Tradition in höherem Grade sich frei gemacht hatte, fand die collective Auffassung der Stelle auch bei den Lutheranern Eingang. In den Dogmatiken wurde zwar,

---

est prophetas, a quibus tuto omnia didiceris. Ergo prophetae dubiis quaestionibus quoque tempore incidentibus respondebunt"; später fügt er bei: „Etsi ad omnium aetatum prophetas hic locus nonnihil pertineat, tota tamen promissio, si causam consideras, in uno Christo completur".

[82]) In den Annotation. in Deuteronomium z. d. St. (opp. lat. Jen. III, Fol. 123—127, a). Seinen Hauptsatz spricht Luther gleich im Eingange seiner Bemerkungen zu v. 15 aus: „Hic est princeps locus totius huius libri et plane expressa prophetia de Christo novo doctore, unde et apostoli eum locum fortiter allegant. Et aptissime ponit hic Moses eundem in fine, ubi de sacerdotio, de regno, de magistratibus et omni cultu dei sermonem finierat, ut ostenderet aliud fore in posterum sacerdotium, aliud regnum, alium cultum dei, aliud verbum, quo abrogaretur totus Moses. Et hic plane Moses finem sui describit et cedit magisterium suum futuro prophetae".

wie z. B. von Knapp (II, S. 138), 5. Mos. 18, 15 wohl noch unter den messianischen Stellen aufgeführt; die Exegese aber vermochte sich der im Zusammenhange liegenden zwingenden Nöthigung zu jener Auffassung ferner nicht mehr zu entziehen. So finden wir sie denn zuerst bei Dathe, welcher sie mit anerkennenswerther Klarheit und Bestimmtheit begründet [83]), und an welche Rosenmüller [84]), Vater u. A. sich anschliefsen. Auch nach der neueren Restauration der traditionellen Auslegung wagt unter deren Hauptvertretern nur Kurtz sich „unbedingt für die ausschliefsliche Beziehung auf eine einzelne bestimmte Person, d. h. auf den Messias“ zu erklären, aber unter Restrictionen, welche schwerlich vor seinen altlutherischen Vorgängern Gnade finden würden. Denn wenn er annimmt, dafs die Weifsagung Jakobs in Gen. 49 „die Entfaltung der Familie zum grofsen Volke und ruhigen, ungestörten Besitz des heiligen Landes“ schaue, als die Erfüllung der „Vorbedingungen der Heilsmanifestation“, dafs dagegen „durch Bileams Weifsagung über den Stern aus Jakob und durch Moseh's Weifsagung über den Propheten wie Moseh“ die bis dahin an der Gesammtheit des Samens Abrahams haftende Heilsaussicht zu dem klaren Bewufstsein von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer aus Jakobs Stamme sich verdichte; wenn er dann in Bezug auf die letztere Weifsagung insbesondere uns sehr richtig „im Vatacinium und nicht im eventus unsern Standpunkt nehmen“ heifst und annimmt, es habe auf Grund der durch Mosen selbst bethätigten „Nothwendigkeit einer Mittlerschaft zwischen Jehovah und

---

[83]) S. o. Anm. 63. Uebrigens läfst Dathe daneben die Beziehung auf den Messias noch offen, in welchem als dem wahren Propheten die Verheifsung erst ihre vollständige Erfüllung gefunden habe.

[84]) „Orationis seriei istam de Messia interpretationem prorsus repugnare, primo intuitu quisque intelligit. Quomodo enim haec cohaerent: nolite hariolos adire — nam Deus vobis prophetam Messiam excitabit?

dem Volke, jenem das Bild des grofsen Propheten vor der Seele gestanden, der dieses Verhältnifs in der Zukunft, und zwar bald nach seinem Abscheiden" schon erneuern und vollenden werde : so steht diese Auffassung der historischen, wie sie z. B. Ewald (s. u.) gibt, offenbar viel näher, als der in der altlutherischen Kirche angenommenen. Auch Auberlen[85]) bemerkt, dafs „die in neuerer Zeit gewöhnlich gewordene, auch von Hofmann (Schriftbeweis II, 1, S. 83—85) nicht wesentlich überwundene collectivische Auffassung von נָבִיא nicht nur durch Nichts im Texte nahegelegt, sondern bei genauerer Betrachtung nicht einmal zulässig sey"; wenn er aber gleichwohl nicht nur mit Kurtz annimmt, dafs Mose selbst „sich ohne Zweifel, wie alle Propheten und Apostel, die Erfüllung der Verheifsung näher vorgestellt, als der Erfolg auswies", sondern auch „dafs noch nicht geoffenbart gewesen sey, wie der König und der Prophet überhaupt die nämliche Person sey", und dafs man daher „nur vom Standpunkt der Erfüllung oder doch der späteren, entwickelteren Weifsagung aus auch 5. Mos. 18 als eine messianische Weifsagung bezeichnen könne, sofern Messias der Namen des Königs ist" : so hat er wenigstens kein Recht, diejenigen der Neologie zu zeihen, welche nicht glauben, dafs alle prophetischen Erwartungen nothwendig in Erfüllung gehen müssen, vielmehr auch darin eine Wirkung des pädogogischen Processes im Alten Testamente erkennen, dafs einige derselben im Laufe der Zeit als unhaltbar dargestellt wurden. Entschieden nimmt dagegen Hengstenberg neben der individuellen die collectivische Auffassung im Sinne von Clericus geradezu in Schutz und unterscheidet sich von der üblichen Form derselben nur dadurch, dafs er nicht sowohl an das in Christus culminierende Wirken sämmtlicher früherer Propheten denkt, als unter dem נָבִיא „eine ideale Person" versteht, „die

---

[85]) Jahrb. für deutsche Theologie, III, 4, S. 784 ff.

alles unter sich befafst, was von Mose bis auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat", und die Mose auf Grund von 1. Mos. 49, 10 und durch die Erleuchtung des heiligen Geistes schaute, gleichsam den „Geist Christi", der nach 1. Pet. 1, 11 „in den Propheten redete, so dafs in gewissem Sinn Christus der einzige Prophet ist". Hävernick, der in der Einleitung auf die individuelle Auffassung ganz verzichtet hatte, vermag auch in der biblischen Theologie (S. 131) den messianischen Gehalt unserer Stelle nur darin zu finden, „dafs das Gesetz hier über sich selbst hinausweist auf eine weitere Entwickelung, positiv dem Volke eine Zukunft anweist, zu welcher ihm das Prophetenthum durch eine neue Offenbarung verhelfen soll". Hofmann endlich mit seiner bestimmten Erklärung dagegen, dafs man „nur an einen ersten und nächsten oder überhaupt nur an einen einzigen Propheten" denkt, bildet den Uebergang zu der geschichtlichen Auslegung, wie sie von de Wette, Stähelin, Schumann, Ewald[86]), Bunsen[87]) u. A. vertreten wird. Eine Auslegung freilich, welche auf den Ruhm der „Geschichtlichkeit" mit Recht Anspruch machen will, darf nicht, während sie sich nicht scheut, einen geschichtlichen Fortschritt der alttestamentlichen Weifsagung nicht blofs vom Allgemeineren zum Bestimmteren, sondern auch durch irrthümliche Momente hindurch zuzugestehen, zugleich in fortdauernder Verblendung gegen die deutlichst reden-

---

[86]) Geschichte, III. S. 686, Anm. 3: „Der 18, 15—19 genannte Prophet, wie Mose, den Gott aus Israel und für Israel auferwecken werde, kann nur der ächte Prophet überhaupt seyn, eben weil die ganze alte Verfassung auf dem Glauben ruhete, dafs Gott zur rechten Zeit immer einen grofsen Propheten senden werde".

[87]) Bibelwerk, z. d. St.: „Geht nicht auf den Messias, sondern, wie der Zusammenhang (vgl. v. 20) lehrt, auf den in der Folgezeit jedesmal zu erweckenden Propheten. Für jeden Fall, jedes Bedürfnifs wird der Ewige einen Gottesmann erwecken, einen wahren Propheten, wie Mose es war".

den geschichtlichen Zeugnisse an der mosaischen Abkunft unseres Ausspruchs festhalten. Sie mufs mit dieser auch den Versuch aufgeben, ihn aus den Verhältnissen der mosaischen Zeit zu verstehen, und ihn vielmehr aus der Zeit zu begreifen suchen, in welcher er allen Anzeichen nach wirklich entstanden ist. Wenn sie dabei auf die sinnreichen Versuche subjectiver Construction einer Geschichte der alttestamentlichen Weifsagung verzichten mufs, wie wir sie namentlich bei Kurtz und Auberlen finden und wonach die allgemeineren Hoffnungen der Patriarchen in der mosaischen Zeit schon zur Erwartung der bestimmten Persönlichkeit eines königlichen und prophetischen Erlösers sich „verdichtet" hätten : so kann sie diefs in der Ueberzeugung verschmerzen, dadurch der Erkenntnifs der inneren Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrem wirklichen objectiven Thatbestande näher gekommen zu seyn. Jedenfalls wird auch die geschichtliche Auslegung die vorbereitende Beziehung unseres Ausspruches auf Christus nicht verkennen, welche in der Erwartung liegt, dafs in der künftigen Vollendung des Heiles die prophetische Thätigkeit ein wesentliches Moment bilden werde. Das Bewufstseyn, dafs diese Thätigkeit jederzeit vorzugsweise von einer gotterfüllten Persönlichkeit ausgehen müsse, und das allgemeine Bild einer solchen Persönlichkeit, welches dem Verfasser vor Augen stand[88]), hat veranlafst, dafs er nicht von *Propheten*, sondern nur von *einem Propheten* redet.

Ein schliefslicher Rückblick auf die mosaische Zeit zeigt, dafs in ihr die alttestamentliche Weifsagung, im Verhältnifs zu der grofsen Bedeutung dieser Periode für die innere Geschichte des israelitischen Volkes, nur wenig hervortritt. Es liegt diefs jedoch in der Natur der Sache. Eine Zeit, welche es erst mit der Feststellung des Grundgesetzes für ein geordnetes nationales Leben zu thun hat,

---

[88]) Vgl. Ewald, a. a. O.

hat nicht den Beruf, schon auf die Art und Weise, wie auf dieser Grundlage das religiöse Leben des Volkes in Zukunft sich entwickeln und vollenden wird, vorzugsweise den Blick zu richten. Was in dieser Rücksicht von einer solchen Zeit sich erwarten läfst, das ist die mit der Präcisierung des Bundesbegriffes und der beiderseitigen Forderungen und Leistungen, insbesondere mit dem bis in's Einzelne ausgebildeten göttlichen Gesetz, zusammenhängende genauere Bestimmung der Art und Weise, wie für das Verhalten gegen das Gesetz die künftige Vergeltung eintreten werde nnd wie durch die aus der göttlichen Züchtigung hervorgehende Buſse die Gnade Gottes ergriffen werden könne. Innerhalb dieser Gränzen bewegt sich denn auch im Wesentlichen die immer auf Darlegung des Gesetzes selbst vorzugsweise gerichtete alttestamentliche Darstellung der mosaischen Periode. Erst bei den spätesten Bearbeitern der Geschichte dieser Zeit, bei dem Jehovisten und bei dem Deuteronomiker, finden sich Elemente messianischer Weifsagung in bestimmterem Sinne, indem dort die Ahnung ihren Ausdruck findet, daſs die Vollendung des religiösen Verhältnisses nur durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit herbeigeführt werden könne. Was bei dem Jehovisten Bileam verkündet von *dem Stern aus Jakob* beruht zum Theil auf den Vorstellungen von der gottbegnadigten königlichen Persönlichkeit, von welcher die Propheten die Vollendung des Heiles Israels erwarteten, wogegen der Deuteronomiker unter dem *Propheten gleich Mose* nur die, freilich jederzeit durch eine hervorragende Persönlichkeit zu vermittelnde, prophetische Thätigkeit überhaupt begreift, welche zum Herstellung des richtigen Verhältnisses Israels zu seinem Gott gleichwesentlich ist. Beide Verkündigungen sind aber für den Charakter nicht der Zeit belehrend, in deren Darstellung sie eingeflochten, sondern derjenigen, in welcher sie verfaſst sind.

5. Die nachmosaische Zeit.

Diese letzte Periode der Vorgeschichte der alttestamentlichen Weisſagung erstreckt sich vom Tode Mose's bis auf die Zeit des Propheten Joel, in dessen Schrift uns das älteste Denkmal der eigentlich prophetischen Literatur erhalten und somit zugleich die erste authentische Urkunde für eine eigentliche Geschichte der alttestamentlichen Weisſagung gegeben ist [1]). Es zerfällt diese Periode der Zeit nach wieder in drei Abschnitte. Der erste umfaſst die Zeit der Eroberung des heiligen Landes durch Josua, der zweite die unruhige Richterperiode, der dritte beginnt mit der neuen kräftigeren Concentrierung des Volkes durch den gewaltigen Geist Samuels und zieht sich noch durch die beiden ersten Jahrhunderte des Königthums hindurch. Nur dieser dritte Abschnitt bot die Ruhe und den Zusammenhang des nationalen Lebens, welche erforderlich sind, wenn eine eigentliche Entwicklung, zumal eine innere Entwicklung geistiger Anschauungen, zu Stande kommen soll; nur dieser Abschnitt bietet daher für unseren Zweck etwas reicheren Stoff dar.

---

[1]) S. o. S. 31.

a) Die Zeiten Josua's und der Richter.

In der Grundschrift des Pentateuch findet sich, übereinstimmend mit ihrer auf die Darstellung des Gesetzes gerichteten Haupttendenz, keine Stelle, in welcher den Israeliten geboten wäre, bei Eroberung des gelobten Landes die Kanaaniter vollständig zu vertilgen. Dagegen ist dieses Gebot in den jehovistischen Ergänzungen wiederholt ausgesprochen (2. Mos. 23, 32 f.; 34, 12 ff.; 3. Mos. 18, 24 ff.; 20, 22 ff.) und motiviert durch Hinweisung auf die Gefahr, welche aus dem Zusammenwohnen Israels mit diesen Götzendienern für die Reinheit seiner Gottesverehrung erwachsen könnte (4. Mos. 34, 15). Noch nachdrücklicher kehrt jenes Gebot sammt der Warnung vor dieser Gefahr bei dem Deuteronomiker wieder (besonders 7, 2 ff.; 9, 3 ff.; 31, 3 ff.). Bekanntlich ist das Gebot der vollständigen Vertreibung oder Vertilgung der Kanaaniter niemals erfüllt worden, woraus übrigens, eben so wenig, wie aus dem Stillschweigen des Johovisten, gefolgert werden kann, dafs jenes Gebot nicht wirklich mosaischen Ursprunges sey. Vielmehr läfst gerade der Widerspruch, in welchem es sich mit den Verhältnissen der späteren concreten Wirklichkeit befindet, nicht absehen, wie es in diesen entstanden seyn sollte, und führt auf die Ansicht, dafs es aus den reinen Grundgedanken des mosaischen Gesetzes ursprünglich hervorgegangen sey [2]), in deren strenger Consequenz es unverkennbar lag: der heilige Gott konnte von einem wahrhaftig heiligen Volk nur auf dem Boden eines von allen unreinen Elementen gesäuberten heiligen Landes verehrt werden.

Jedenfalls steht die Thatsache fest, dafs das Volk in Wirklichkeit dem nicht zu genügen vermochte, was das

---

[2]) Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten. S. 267 f.

Gesetz von seiner abstracten Höhe herab forderte. Schon dadurch, dafs drittehalb Stämme im Ostjordanslande zurückblieben, wurde dessen System durchbrochen, und den übrigen gelang es weder, das ganze Westjordansland zu erobern, noch auch nur in der Ausdehnung sich darin zu behaupten, in welcher in dem ersten begeisterten Anlauf seine Besitznahme ihnen gelungen war. Zwar die beiden mächtigsten Stämme, Ephraim und Juda, gewannen in den später nach ihnen genannten Gebirgen das ihnen bestimmte Gebiet rasch zu bleibendem Besitz. Ephraim bildete noch eine Zeit lang den kräftigen Mittelpunkt des ganzen Volkes, zumal so lange Josua lebte, der diesem Stamme angehörte und in dessen Gebiete, in Timnath Serach, sein Erbgut erhielt; auch Silo, der Sitz des Nationalheiligthums, lag dort, und Sichem, der Versammlungsort der Gemeinde. Andererseits kam dem ernsten, kräftigen, durch ein lebendigeres Bewufstseyn von den heiligen Gütern der Jahvereligion zusammengehaltenen Sinne des Stammes Juda das festungsartige Gebirge und die schützende Wüste seines Gebietes auf eine förderliche Weise entgegen und half die Sicherheit und Selbständigkeit dieses Stammes schützen. Aber auch nicht einmal diesen Stämmen gelang es, die ihnen gestellte Aufgabe vollständig zu lösen. Namentlich konnten die im Besitze der Kanaaniter und Philister befindlichen Küstenstädte entweder überhaupt nicht erobert, oder doch nicht auf die Dauer behauptet werden, und auch im Binnenlande blieb, ganz in der Nähe des mächtigen Stammes Juda, das feste Jebus im Stammgebiete von Benjamin im Besitze der Kanaaniter, ebenso Geser im Stammlande Ephraims. Ganz besonders aber mufste der mächtige Bruderstamm Ephraims, Manasse, in der Kisonebene eine Reihe von Städten in den Händen der Kanaaniter lassen. Offenbar legten diese gerade auf den Besitz jener Plätze, weil sie den Handel zwischen der Küste und dem östlichen Binnenlande, namentlich Damask, schützten und vermittelten, einen besonderen

Werth; und wenn hier die Kanaaniter ihr Handelsinteresse geneigt machte, zu Israel in das Verhältnifs der Tributpflichtigkeit zu treten (Jos. 16, 10; 17, 13, vgl. Richt. 1, 28. 30. 33. 35), so mufsten sich dagegen die Angehörigen der Stämme, welche auf den Norden Kanaans angewiesen waren, umgekehrt wohl selbst zu diesem Verhältnisse bequemen (1. Mos. 49, 15), denn hier waren die Israeliten die mehr nur geduldete Minderzahl, wie es denn von Asser und Naphthali ausdrücklich heifst, dafs sie mitten unter den Kanaanitern gewohnt hätten (Richt. 1, 32 und 33).

Unter solchen Umständen sahen sich die israelitischen Stämme bald aus der Offensive in die Defensive gedrängt. Zu den Feinden im gelobten Lande selbst, den Kanaanitern und Philistern, gesellten sich Aramäer, Ammoniter, Moabiter und Midianiter, welche auf verschiedenen Punkten Israel beunruhtigen und zeitweise unterwarfen. Indem aber so die einzelnen Stämme vor Allem um die eigne Existenz kämpfen mufsten, trat das Interesse für die nationale Einheit aller zurück. Nur in den früheren Zeiten der Richterperiode finden wir noch Versuche, vom Stammgebiete Ephraims aus ganz Israel zu gemeinsamem Handeln zu vereinen; doch gelingen diese Versuche nur theilweise und damals schon wagt der kleine, aber kriegerische Stamm Benjamin der gesammten Gemeinde sich zu widersetzen (Richt. c. 20. c. 3, 27; 4, 5; vgl. 8, 1 ff.; 12, 1 ff.). Auch in friedlichen Zeiten wurden die einzelnen Stämme durch die verschiedenen Interessen, wie sie durch die verschiedene Wichtigkeit ihrer Wohnsitze bedingt waren, getrennt, und namentlich nahmen die nördlichen Stämme an dem Handel ihrer kanaanitischen Nachbarn lebhaften Antheil. Mit der nationalen Einheit aber war eine Grundbedingung der Verwirklichung des mosaischen Gesetzes schon aufgegeben. Die besonderen Cultusstätten, welche hie und da entstanden, vermochten der religiösen Verunreinigung, welche mit anderen Elementen des benachbarten Heidenthums in Israel eindrang, nicht zu widerstehen,

und selbst gottbegeisterte Helden des Volkes konnten, wenn sie auch Jahve noch als den einzigen Gott verehrten, doch, wie Gideon, zum Begriffe seiner Geistigkeit und Unabbildbarkeit sich nicht mehr erheben, oder sie nahmen, wie Jephthah, geradezu an heidnischen Cultushandlungen Theil. Die erblichen Gemeindeämter des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten aber reichten unter solchen Verhältnissen nicht aus, um die Einheit der Gemeinde und die Reinheit ihres Cultus zu bewahren; vielmehr autorisierten sie gleichsam selbst gelegentlich die unreinen Formen des Particularcultus durch ihre Betheiligung daran (Richt. c. 17 u. 18, besonders 17, 13; 18, 19 f.), und wurden in den allgemeinen religiösen Verfall mitverflochten.

Dafs gleichwohl auch in dieser Periode der Zerrissenheit und Bedrängnifs in Israel, zumal in den kräftigeren Stämmen, das Bewufstseyn, Jahve's auserwähltes Volk zu seyn, und damit die Gewifsheit, dafs es im Kampfe mit den heidnischen Feinden nicht untergehen könne, nicht völlig werde erstorben seyn, das versteht sich von selbst, und wird durch der Debora herrliches Siegeslied (Richt. c. 5) glänzend bestätigt. Aber in der Bedrängnifs des Augenblicks richtete sich die Hoffnung auf die baldige Errettung aus äufserer Noth, nicht auf die künftige vollkommnere Gestaltung des religiösen Verhältnisses, und da das Gesetz selbst keinen festen Boden zu gewinnen vermochte, so fehlte auch die Grundlage, auf welcher die über das Gesetz hinaus weisende Weifsagung erwachsen konnte. Bei einem solchen Charakter dieser Periode wagen es denn auch nicht einmal die späteren Darstellungen derselben, welche uns in den Büchern Josua's und der Richter vorliegen, Elemente der Weifsagung, wie sie zu ihrer Zeit sich gebildet hatten, in jene solchen Vorstellungen so ungünstigen Verhältnisse zu verlegen.

Im Buche Josua ergreift nur der Deuteronomiker, welcher schon Mosen die erneute Verpflichtung auf das Gesetz zu der Oertlichkeit des zu erobernden

Landes in bestimmte Beziehung hatte setzen lassen (5. Mos. c. 27), bei der Erzählung von der wirklichen Eroberung die Gelegenheit, auf jene Verpflichtung zurück zu kommen, da ja der in den Ebenen Moab's vorbereitete neue Bund im heiligen Lande erst zum wirklichen Abschlusse kommen kann. Kürzer geschieht dieses im Eingange des Buches in Bezug auf Josua (c. 1), ausführlicher am Schlusse in den Ermahnungen des abscheidenden Führers an das ganze Volk (c. 23 u. 24, 1—28). Dort ergehet an Josua mit dem Befehle, den Jordan zu überschreiten, die erneute Verheifsung, dafs das den Vätern zugeschworene Land in seiner weitesten Ausdehnung, allem feindlichen Widerstande zum Trotz, von ihm in Besitz genommen werden soll (v. 2—5). Nur müsse er fest seyn und stark und von dem Gesetze weder zur Rechten, noch zur Linken weichen (v. 6—9), eine Mahnung, welche dem Deuteronomiker ursprünglich eigen ist [3]), mit besonderem Nachdruck aber gerade in diesem Capitel ausgesprochen wird und auf welche auch das Volk noch einmal zurückkommt (v. 18), nachdem es zum Gehorsam gegen Josua sich verpflichtet (v. 16—18). Derselbe Verfasser berichtet dann, wie Josua, sobald nur die ersten Eroberungen es möglich gemacht, der Weisung Mose's (5. Mos. c. 27) entsprechend, einen Altar auf dem Berge Ebal errichtet und dabei dem Volke Fluch und Segen verkündet habe (Jos. 8, 30—35), und in Uebereinstimmung hiermit erzählt er, wie Josua im Angesichte des nahen Todes Israel auf's neue zur Treue gegen Jahve ermahnt und verpflichtet. In Bezug auf den Gang im Ganzen, wie auf den Inhalt im Einzelnen, schliefsen diese Schlufsreden Josua's deutlich an die länge-

---

[3]) Das חֲזַק וֶאֱמַץ, welches Jos. 1, 6. 7. 19. 18 vorkommt, findet sich zuerst 5. Mos. 31, 6. 7. 23, dann Jos. 10, 25 und nach dem Vorgange dieser Stellen 1. Chr. 22, 13; 28, 20; 2. Chr. 32, 7, vgl. Ps. 27, 14; 31; 25.

ren Ermahnungen Mose's, 5. Mos. c. 6—8 u. c. 28—30 [4]), sich an. Wie dort Mose, so knüpft hier Josua in seiner Ermahnung an die Wohlthaten an, welche Jahve bisher bereits seinem Volke erwiesen (Jos. 23, 3—5), und verheifst weitere für den Fall, dafs Israel dem Gesetze seines Gottes treu bleibe (6—11), wogegen für den entgegengesetzten Strafe angedroht (v. 12 u. 13) und endlich mit der Hinweisung auf das, auch schon durch die Erfahrung bestätigte, sichere Eintreffen des göttlichen Wortes, im Bösen, wie im Guten, geschlossen wird (v. 14—16). Die schliefsliche neue Verpflichtung auf das Gesetz erinnert zugleich an die Art, wie 2. Mos. c. 19 die erste Stiftung des Bundes dargestellt ist. Wie dort, wird zuerst das Vertrauen Israels zu seinem Gott durch die Erinnerung daran geweckt, wie herrlich und mannigfaltig dieser von der Berufung Abrahams nach Kanaan an als Erlöser und Beschützer seines Volkes sich bewährt hat (c. 24, 2—13). Hierauf wird das Volk aufgefordert, zu erklären, ob es entschlossen sey, diesem Gott zu dienen (v. 14 u. 15), und nachdem es sich unter Josua's Mahnung, dafs wenn es Jehova verlasse, dieser ihm Uebles thun werde, statt dafs er ihm bisher Gutes gethan, dazu bereit erklärt hat (v. 16—24), wird der neue Bund feierlich geschlossen (v. 25—28).

Das Buch der Richter hatte in dem steten Schwanken der von ihm geschilderten Zeit zwischen Unglück und Glück, Unterdrückung und Sieg und neuer Unterdrückung die reichste Gelegenheit und die stärkste Aufforderung, die Grundsätze des von Mose gestifteten nnd von Josua erneuten Bundes auf die Wirklichkeit anzuwenden, zu

---

[4]) Vgl. in Bezug auf Einzelnes Jos. 23, 5 mit 5. Mos. 6, 19. — Jos. 23, 6 mit 5. Mos. 5, 29. — Jos. 23, 7 mit 5. Mos. 6, 13. — Jos. 23, 9 mit 5. Mos. 28, 7; 3. Mos. 26, 7 f. — Jos. 24, 12 mit 5. Mos. 7, 20; 2. Mos. 23, 28. — Jos. 24, 13 mit 5. Mos. 6, 10 f. — Jos. 24, 17 mit 5. Mos. 6, 22. — Jos. 24, 25 mit 5. Mos. 28, 69.

zeigen, wie das Glück des Volkes der Lohn seiner Bundestreue, Unglück dagegen die Strafe seines Abfalls sei. Indem das Buch dieser Aufforderung im vollsten Maſse nachkommt, gewinnt es, obgleich es selbst keine Weissagungen enthält, doch für die Erkenntniſs der Entwicklung derselben eine nicht geringe Bedeutung. Nirgends tritt die für diese Entwicklung so bedeutende Idee äuſserer Vergeltung in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Wirklichkeit so häufig und so deutlich hervor. An dem Buche der Richter läſst sich am besten das erkennen, was man den theokratischen Pragmatismus der alttestamentlichen Geschichtschreiber genannt hat, und wie guten Grund es hat, daſs man auch die ältesten dieser Geschichtschreiber als Propheten bezeichnete: ihre Absicht ist nicht, den geschichtlichen Thatbestand als solchen darzustellen, sondern sie sind durchweg von einer prophetischen, paränetischen Tendenz beherrscht; dieselbe Idee gerechter göttlicher Vergeltung, auf deren Grunde die Propheten verheiſsend und drohend in die Zukunft blicken, weisen sie, zur Belehrung und Mahnung Israels, an dessen Schicksalen in der Vergangenheit nach. Schon der einleitende Abschnitt des Richterbuches, c. 1, 1—2, 5, schlieſst mit einer solchen prophetischen Deutung einer geschichtlichen Thatsache. Der Engel Jahve's, welcher hier, wie 2. Mos. 23, 20; 33, 2 auftritt, sowie die Uebereinstimmung in einzelnen Ausdrücken zeigt, daſs hier derselbe Verfasser redet, wie an jenen Stellen [5]). Er weist darauf hin, wie

---

[5]) S. o. S. 326 und vgl. z. B. das נְשָׁבַעְתִּי Richt. 2, 1 mit 2. Mos. 33, 1; 4. Mos. 32, 11; לֹא־תַכְרְתוּ בְרִית וגו׳ Richt. 2, 2 mit 2. Mos. 34, 12. 15; מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּן Richt. 2, 2 mit 2. Mos. 34, 13; שְׁמַעְתֶּם בְּקֹלִי Richt. 2, 2 mit 2. Mos. 19, 5; אַגְרִישׁ אֹתָם Richt. 2, 3 mit 2. Mos. 23, 29. 30. 31; צִדִּים Richt. 2, 3 mit 4. Mos. 33, 25; לְמוֹקֵשׁ Richt. 2, 3 mit 2. Mos. 23, 33; 34, 12. — Daſs dieselben charakteristischen Ausdrücke zum Theil auch 5. Mos. 1, 35; 31, 20 ff.; Jos. 1, 6; 5. Mos. 7, 2. 5; Jos. 23, 13 u. s. w. vorkommen, kann eine Ab-

Gott seinerseits den Bund nicht gebrochen habe, wohl aber Israel, indem es dem Befehl, die Verbindung mit den Kanaanitern zu vermeiden und ihre Altäre zu zertrümmern, nicht nachgekommen sey, und wie eben darum die verheifsene Vertreibung der Kanaaniter nicht habe eintreten können, sondern diese in dem Lande geblieben seyen, um die Israeliten anzufeinden und durch Götzendienst sie zu verführen. Hieran schliefst sich dann die Auseinandersetzung, worin der letzte Bearbeiter des Buches den Gesichtspunkt feststellt, aus welchem er die wechselnden Schicksale Israels während der Zeit der einzelnen Richter darstellen will. Dieser Verfasser hatte aufser 2. Mos. 23, 20 ff. und den verwandten Stellen auch bereits die deuteronomischen Reden, wie 5. Mos. c. 6 u. 7; c. 31; Jos. c. 23, vor Augen [6]). Er zeigt, wie nach dem Aussterben der Generation, welche Zeuge der grofsen Thaten Gottes zur Zeit Mose's und Josua's gewesen war, Israel der Verführung des kanaanäischen Götzendienstes zur Beute wurde (2, 11—13), wie um dieser Bundbrüchigkeit willen Jahve das Volk dadurch strafte, dafs er die von Josua übriggelassenen Feinde fürder nicht vertrieb (2, 19—21), und wie die auf diese Weise fortdauernde heidnische Nachbarschaft zugleich zu einer weiteren Prüfung für Israel dienen

---

hängigkeit der obigen Stelle des Richterbuches von dem Deuteronomiker nicht beweisen, indem sie bei diesem vielmehr ebenfalls erst von dem älteren Verfasser entlehnt sind und charakteristische Ausdrücke des Deuteronomikers in unserer Stelle nicht vorkommen.

[6]) Dieſs ergibt sich aus den eigenthümlich deuteronomischen Ausdrücken, welche Richt. 2, 11—3, 6 vorkommen, vgl. z. B. Richt. 2, 11 mit 5. Mos. 6, 18; Richt. 2, 12 mit 5. Mos. 31, 29 : das hier vorkommende Hiphil הַכְעִים, ja der Stamm כעס überhaupt, findet sich im ganzen Pentateuch nur im Deuteronomium, und zwar aufser der angeführten Stelle das Verbum noch 4, 25; 9, 18; 32, 16. 21, das Nomen כַּעַס 32, 19. 27; ferner ist zu vergleichen Richt. 2, 14 mit 5. Mos. 32, 30; Richt. 2, 15 mit 5. Mos. 28, 25 (3. Mos. 26, 17); Richt. 2, 21 mit Jos. 23, 13.

sollte (2, 22 u. 3, 6). Dazwischen setzt er, in näherer Beziehung zu den besonderen Verhältnissen der Richterzeit, auseinander, wie Jahve das abtrünnige Volk in die Gewalt seiner Feinde dahingab, bis es in seiner Bedrängnifs zu dem verlassenen Gott wieder seine Zuflucht nahm [7]); wie dieser dann einen Richter erweckte, der dem Volke Rettung brachte, bis dasselbe durch neuen Abfall neuer Bedrängnifs verfiel und derselbe Kreislauf sich wiederholt (2, 14—19). Sechsmal tritt diese Wiederholung ein, und jeder einzelne Fall wird durch dieselbe Einführungsformel als eine Bethätigung der vorausgeschickten allgemeinen Betrachtung dargestellt (vgl. 3, 7; 3, 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1 mit 2, 11) [8]).

Die unter der Führung der Richter von einzelnen Stämmen vorzugsweise oder auch allein unternommenen Kämpfe konnten nicht hindern, dafs die auf der einen Seite abgewehrte Noth auf einer anderen wieder hereinbrach. Es mufste sich nur immer mehr ihre Erfolglosigkeit für die Herstellung eines dauernden sicheren Zustandes im Ganzen herausstellen: in der Geschichte Simson's sehen wir jene Kämpfe schon auf gelegentliche verwegene Handstreiche eines einzelnen Helden reduciert. Unter solchen Umständen konnte es nicht fehlen, dafs das Bedürfnifs nach einem kräftigen Zusammenwirken von ganz Israel und demgemäfs nach einer einheitlichen Oberleitung nur immer fühlbarer wurde, und aus diesem Bedürfnisse ist es gewifs zu erklären, dafs in Eli die richterliche Thätigkeit gerade in Verbindung mit seinem hohenpriesterlichen Amte auftritt, welches die Einheit der Gemeinde

---

[7]) Dafs das einfache וַיֵּצֶר לָהֶם מְאֹד Richt. 2, 15 im Sinne einer zur Bufse führenden Bedrängnifs gemeint ist, geht aus der Art hervor, wie die in obiger Stelle ausgesprochene allgemeine Regel 3, 9; 3, 15; 4, 3; 6, 7; 10, 10 angewendet wird.

[8]) Vgl. Bertheau, das Buch der Richter und Rut, S. 51 ff.

am bestimmtesten und unmittelbarsten zu vertreten hatte und von welchem man daher erwarten konnte, es werde auch dem Richteramte die einigende Kraft mittheilen, die dieses allein in den meisten Fällen nicht auszuüben vermocht hatte [9]). Was der langen Wirksamkeit Eli's in dieser Richtung gelungen seyn mag, wurde durch die Schwäche seines Alters und durch die Nichtswürdigkeit seiner Söhne grofsentheils wieder zerstört. Da trat Samuel auf. Er ergriff mit der ganzen Kraft seines Geistes auf das lebendigste wieder die heiligen Grundgedanken der Jahvereligion und vertrat sie mit dem vollen Gewichte seiner gewaltigen Persönlichkeit. Zwar wahrscheinlich dem Stamme Levi entsprossen [10]), war er doch weder Priester, noch Hoherpriester; wohl aber war er von Geburt an zum Nasiräer geweiht und von Kindheit auf unter Eli's Leitung bei dem Dienste des Heiligthumes zu Silo beschäftigt. Wie förderlich aber auch die so empfangenen Eindrücke für die ernste und hohe Richtung seines Geistes gewesen seyn müssen, so beruht doch die eigenthümliche Gröfse und Bedeutung Samuels auf solchen äufseren Verhältnissen so wenig, wie auf einer ererbten Würde, durch welche er etwa seinem Volke empfohlen worden wäre, sondern gerade darauf, dafs er durch die unmittelbare göttliche Berufung seiner ausgezeichneten Persönlichkeit und durch deren aus eigener Kraft sich geltend machende Autorität an die Spitze seines Volkes gestellt wurde. Und zwar nicht blofs als Richter zur Rettung aus augenblicklicher Noth, sondern zugleich als Prophet, welcher durch Geltendmachung des göttlichen Gesetzes die feste Grundlage für die dauernde wahre Wohlfahrt seines Volkes herzustellen hatte. Was durch

---

[9]) Vgl. Ewald, Geschichte, II, S. 534 ff.

[10]) Nach 1. Chr. 6, 12 f., 19 ff., womit 1. Sam. 1, 1 nicht im Widerspruche steht. Vgl. Bertheau, zur Geschichte der Isr. S. 297 f.; Ewald, Gesch. II, S. 549 ff.

die Verbindung des Richteramtes mit der hohenpriesterlichen Würde unter Eli nicht gelungen war, das brachte Samuel dadurch zu Stande, dafs er die richterliche Thätigkeit durch die ursprüngliche, rein geistige, heilige Kraft des Prophetenthums reinigte, weihte und neu belebte. Selbst von den ewigen Wahrheiten der Jahvereligion durchdrungen und begeistert, wufste er auch in seinem Volke eine lebendige, thatkräftige Begeisterung dafür wieder zu erwecken und dieses um den so wiedergewonnenen rechten Mittelpunkt seines nationalen Lebens kräftiger und dauernder wieder zu sammeln, als es seit Josua's Tode je möglich gewesen war; und damit war auch ein bedeutsamer Anfang gemacht, erst den Boden zu gewinnen, auf welchem nun eine stätige Fortbildung des inneren Lebens und der religiösen Vorstellungen Israels vor sich gehen konnte. Zugleich ergibt sich aus dem Bisherigen die Antwort auf die Frage, inwiefern Samuel mit Recht als der Stifter des Prophetenthums bezeichnet werden könne. Wenn man unter dem Propheten nicht blofs ganz im allgemeinen den Sprecher (נָבִיא) im eminenten Sinn, d. h. den Sprecher Gottes, den Vermittler göttlicher Offenbarung versteht, sondern ihn in seinem bestimmteren Verhältnisse zum Gesetze auffafst, als denjenigen, welcher von den in diesem niedergelegten Wahrheiten selbst durchdrungen, dieselben auch in Geist und Leben seiner Volksgenossen zur Geltung zu bringen sucht; so war freilich mit der Verkündigung des Gesetzes durch Mose auch die innere Möglichkeit zum Auftreten von Propheten gegeben. Dagegen fehlten in den Zeiten Mose's, Josua's und der Richter, unter den Kämpfen um den sicheren Besitz einer Heimath und um ein auf die wesentlichen Forderungen des Gesetzes gegründetes einheitliches und selbständiges Volksthum, die äufseren Voraussetzungen dafür. Daher tritt dann in diesen Zeiten die prophetische Kraft nur in vereinzelten Ausbrüchen hervor und, charakteristisch genug,

vorzugsweise bei dem leicht erregbaren weiblichen Geschlecht, wie das Beispiel einer Mirjam und Debora zeigt. Erst nachdem zu Samuels Zeit, und gröfstentheils durch ihn, jene Voraussetzungen erfüllt waren, tritt das Prophetenthum in der Gestalt eines im klaren Bewufstseyn seiner Aufgabe stätig und umfassend wirkenden theokratischen Amtes auf, und so eröffnet Samuel wirklich die lange und bis auf Maleachi nur selten unterbrochene Reihe der dasselbe vertretenden Propheten [11]). Die ausführlichere Erörterung über Wesen, Ursprung und Geschichte des Prophetismus bleibt übrigens sachgemäfs der Darstellung der eigentlichen Geschichte der alttestamentlichen Weisagung vorbehalten, welche erst auf der Grundlage des Prophetenthums, wie es durch Samuel begründet wurde, beginnt.

b) Das Königthum, insbesondere das davidische, nach seiner Bedeutung für die Entwicklung der alttestamentlichen Weisagung.

2. Sam. 23, 1—7. — 2. Sam. c. 7.

Die Einwirkung Samuels auf Einigung und Kräftigung des Volkes beruhte auf der gewaltigen Persönlichkeit des Mannes und sie schwand allmählich mit der Abnahme seiner persönlichen Kraft. „Als Samuel alt ward, setzte er seine Söhne zu Richtern über Israel . . . .; aber seine Söhne wandelten nicht in seinem Wege, sondern bogen aus nach Gewinn, und nahmen Geschenke, und beugten das Recht“ (1. Sam. 8, 1 ff.). Das Volk, welches den Werth einheitlichen Zusammenhaltens kennen gelernt hatte, empfand nun auch das Bedürfnifs nach einer Macht, welche eine kräftige Einheit Israels dauernd erhalte, wie es er-

[11]) Vgl. Ewald, Geschichte, II, S. 552 ff. — Baur, der Prophet Amos, S. 16 ff.

fahrungsmäfsig das Richteramt weder an sich, noch in Verbindung mit der hohenpriesterlichen Würde, oder dem Prophetenthum vermocht hatte. Es handelte sich um eine Macht, welche in ununterbrochen fortdauernder Wirksamkeit ausschliefslich darauf gerichtet seyn mufste, die gesetzlichen Ordnungen im Innern und die Selbständigkeit des Volkes nach aufsen aufrecht zu erhalten, welche, diesen höchsten Pflichten entsprechend, mit ausgezeichneten Vorrechten ausgestattet und dadurch einerseits der Versuchung, eine vorübergehende Machtstellung in selbstsüchtigem Interesse auszubeuten, möglichst entnommen, andererseits dem Einflusse der Kritik und der Gunst und Ungunst der wankelmüthigen Menge in höherem Grade entrückt war, als diefs bei lediglich auf persönlicher Begabung ruhenden Autoritäten der Fall seyn kann : Israel verlangte mit einem Worte einen König, wie andere Völker ihn hatten, „der es richte und vor ihm her ausziehe, seine Schlachten zu schlagen“ (1. Sam. 8, 20).

Offenbar stand diese Forderung mit den Grundsätzen der mosaischen Verfassung in Widerspruch, und die Art, wie sie 1. Sam. 8, 7 als eine Verwerfung Jahve's selbst dargestellt wird, entspricht ganz dem Grundgedanken jener Verfassung, dafs Jahve der wahre und einzige Herrscher Israels seyn solle, wenn auch jene Darstellung erst einem späteren prophetischen Bearbeiter der Geschichte Samuels angehört. Auf der anderen Seite liegt in der Erzählung, dafs Samuel auf Jahve's ausdrückliches Geheifs seinen ursprünglichen Widerstand aufgegeben und der Stimme seines Volkes gehorcht habe (1. Sam. 8, 7. 9. 22), das Zugeständnifs, dafs die auf der idealen Höhe der mosaischen Zeit aufgestellte reintheokratische Verfassung in der Wirklichkeit sich als nicht durchführbar erwies, dafs vielmehr die Einsetzung eines menschlichen Königthums als eine höhere Nothwendigkeit sich ergab. Wenn aber zugleich darauf hingewiesen wird, welch eine Plage für das Volk ein König werden könne, der seine Machtstellung

nur selbstsüchtig ausbeute (1. Sam. 8, 10—18); so ist damit indirect ausgesprochen, was nachher das deuteronomische Königsgesetz ausdrücklich fordert (5. Mos. 17, 14—20), dass der König Israels nicht ein willkürlicher Selbstherrscher seyn dürfe, sondern über sich Jahve als seinen eigentlichen Herrn anerkennen und fürchten und dessen heilige Gesetze und Ordnungen als seine höchste Richtschnur befolgen müsse. Infolge des sehr natürlichen Bestrebens, von dieser dem israelitischen König eigenthümlichen heiligsten Verpflichtung sich loszumachen, unterlag gleich der erste König, Saul, im Kampfe mit der gewaltigeren Kraft Samuels. Samuel handelte dabei nicht im Sinne einer eigennützigen und eifersüchtigen Hierarchie, sondern er vertrat mit anerkennungswerther Energie das durchaus berechtigte höhere Interesse der Theokratie, mit welchem auch die äussere Macht und Selbständigkeit Israels in unzertrennlicher Verbindung stand: lediglich auf seine natürlichen Hülfsmittel gestellt und von weltlichen Interessen geleitet, würde Israel die Concurrenz mit den übrigen Stämmen und Reichen Vorderasiens nicht haben aushalten können, sondern in deren Uebermacht bald untergegangen seyn; seine selbständige Stellung konnte es nur behaupten, indem es sich um den heiligen Mittelpunkt seines höheren religiösen Erkennens und Lebens energisch concentrierte, wodurch es ja auch selbst nach dem Verluste der politischen Selbständigkeit seine geistige noch bewahrte. Dass in dem Festhalten an der den Vätern geoffenbarten Religion auch die beste Politik für Israel lag, wurde sogleich durch Davids Regierung glänzend bestätigt. Dieser verstand es, mit dem weltlichen Interesse seines Volkes das geistige zu verbinden und das Königthum in Eintracht mit Priester- und Prophetenthum zu erhalten; er war nicht bloss ein König nach dem Herzen Jahve's, sondern erhob auch sein Reich zu einem äusseren Umfange und zu einer Macht, wie sie nachher nicht wieder erreicht worden sind. Salomo trat die

reiche Erbschaft des Vaters an, und indem sich zu dem reichen Besitz noch die Ruhe gesellte, in welcher dieser entfaltet und genossen werden konnte, wird der Glanz seiner Regierung in der ersten Zeit noch erhöht. Sobald er aber von der wahren Grundlage der israelitischen Macht abwich und sein Reich im Vertrauen auf seine blofs natürlichen Hülfsquellen einfach in die Reihe anderer orientalischen Reiche eintrat, war auch schon der Anfang zu einem unvermeidlich hereinbrechenden Verfalle gemacht.

Die Gründung des Königthums war für die Entwicklung der israelitischen Religion überhaupt und der messianischen Weifsagung insbesondere von der höchsten Bedeutung. Nicht blofs war jetzt erst für eine solche Entwicklung die feste und bleibende Grundlage gegeben, sondern die Gründung des Königthums selbst schlofs einen bedeutsamen Fortschritt über die ursprünglichen Grundsätze und Forderungen des mosaischen Gesetzes hinaus in sich und damit indirect die Anerkennung, dafs diese Grundsätze nicht in abstracter Starrheit als ein für allemal gültig festzuhalten, sondern in lebendiger Beziehung auf die concrete Wirklichkeit zu modificieren und weiter auszubilden seyen. Aber auch zur Entwicklung der messianischen Weifsagung insbesondere stand die Gründung des Königthums in der bedeutsamsten Beziehung. Man hatte die Erfahrung gemacht, es könne, um dem idealen Bilde einer reinen Gottesherrschaft, wie es dem Gesetzgeber vor der Seele gestanden hatte, die Wirklichkeit näher zu bringen, nicht genügen, dafs die Forderungen des Gesetzes und des in ihnen geoffenbarten göttlichen Willens keinen anderen Vertreter hätten, als eben sich selbst, die ihnen inwohnende natürliche Autorität. Man empfand das Bedürfnifs nach einer persönlichen Vermittlung zwischen Gott und seinem Gesetze auf der einen und zwischen dem Volke auf der anderen Seite, wie sie weder die priesterliche Thätigkeit leisten konnte, welche nur die

feststehenden Cultusformen vorschriftsmäfsig zu verwalten hatte, noch die prophetische, deren wesentlich geistige Macht in ihrer Wirkung durch die Empfänglichkeit der einzelnen Israeliten zu sehr bedingt war, als dafs sie jederzeit auch auf einen umfassenden äufseren Erfolg hätte rechnen können. Die Gründung des Königthums entsprach diesem Bedürfnisse. Der israelitische König war einerseits, wie die höchste Autorität, so auch der das ganze Volk zusammenfassende höchste Repräsentant Israels Gott gegenüber, andererseits aber auch als „der Gesalbte des Herrn" dem Volke gegenüber der höchste Repräsentant des göttlichen Gesetzes, welches nur in der königlichen Würde die seiner eigenen entsprechende äufsere Vertretung fand. Vor der priesterlichen Thätigkeit hatte er voraus, dafs er nicht blofs die bereits bestehenden gesetzlichen Ordnungen zu wahren, sondern auch die im Fortschritte des concreten geschichtlichen Lebens sich ergebenden neuen Aufgaben im Sinne des Gesetzes frei zu ergreifen und zu lösen hatte; vor der prophetischen, dafs er die Macht hatte, in jedem einzelnen Falle auch die äufseren Verhältnisse den Forderungen des Gesetzes gemäfs in umfassender Weise zu gestalten. War nun aber der König, wie er es sollte, zugleich von einem priesterlichen Interesse durchdrungen, als zum Schutze der heiligen Ordnungen und Handlungen berufen, welche Israels eigenthümliche Beziehung zu dem wahren Gott darstellen und vermitteln sollten, und von einem prophetischen, indem er, von dem klaren Bewufstseyn des hohen Berufes Israels selbst erfüllt, dieses auch in seinem Volke wach zu erhalten suchte: dann vereinigten sich in dem Königthume alle die Functionen, welche erforderlich sind, um nach allen Seiten hin die vollkommenste Vermittlung zwischen Gott und Menschen zu Stande zu bringen. Endlich war es für die Erweckung messianischer Erwartungen überhaupt, wie für deren Form und Inhalt im Einzelnen, höchst folgenreich, dafs dieses Ideal des israelitischen Königthums

gleich anfangs durch David's ebenso tief religiöse, als kräftige und in Bezug auf die äufseren Erfolge glückliche Persönlichkeit so vollständig, als im weiteren Verlaufe der israelitischen Geschichte nicht wieder, realisiert wurde. Das mehr oder minder tiefe Herabsinken von der Höhe der davidischen Zeit richtete den Blick in die Zukunft, in der Hoffnung, dafs einst wieder ein von Gottes Geist und Kraft erfüllter König auftreten werde, als Mittler des rechten Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke; und die Erinnerung an die Kraft und Herrlichkeit der davidischen Herrschaft veranlafste, dafs man das einstige Heil Israels, wie die Person des erwarteten Erretters, an David's Haus geknüpft dachte und dafs David das bleibende Vorbild des künftigen Mittlers wurde.

Dafs David selbst, trotz einiger schweren Verschuldungen, von der Hoheit und Heiligkeit seines königlichen Berufes als eines von Gott geordneten und von Gott beschützten tief durchdrungen war, das zeigt die Geschichte seiner Regierung. Einen authentischen Beweis dafür aus seinem eignen Munde bietet aber David's Schwanengesang, welcher uns 1. Sam. 23, 1—7 erhalten ist [12]). An der Aechtheit dieser Worte zu zweifeln, ist ebensowenig ein Grund vorhanden, als bei den 2. S. 1, 19—27; 3, 33 u. 34 überlieferten. Nur Hyperkritik konnte gegen

---

[12]) Vgl. Luther, Von den letzten Worten David's, darin der Artikel von der heiligen Dreyfaltigkeit, und der Unterschied der dreien Personen, auch von der Gottheit und Menschheit Christi aufs herrlichst erkleret wird (Opp. Jen. VIII, fol. 137—152). — Pfeiffer, Dubia vexata, p. 398—401. — Buddeus, Hist. eccl. V. T. I, p. 194—196. — Crusius, Hypomnemata II, p. 219—224. — Herder, Vom Geist der ebräischen Poesie, II, 2, S. 266 ff.; Briefe das Studium der Theologie betreffend, I, S. 106 ff. (8. Brief). — Von Neueren: aufser Thenius z. d. St. (die Bücher Samuelis erklärt. Leipzig. 1842; 4. Lief. des kurzgefafsten exeg. Handbuchs, S. 243—246): Ewald, die poet. Bücher des alten Bundes, I, S. 99—102 (Geschichte des Volkes Israel, III, S. 252). — Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl. I, S. 169—177. — Reinke, a. a. O. S. 455—477.

die davidische Abkunft sich aussprechen, indem man zuerst von David's Dichtungsart ein willkürliches Bild construierte und dann das wirklich Ueberlieferte verwarf, weil es zu jenem Bilde nicht stimmen wollte. Schon die ungewöhnliche, alterthümliche Form der Einführung dieses Liedes (v. 1) deutet darauf hin, dafs es durch alte Ueberlieferung erhalten ist, und das Gedicht selbst spricht für seine Aechtheit ebensosehr durch die Eigenthümlichkeit und prägnante Kürze des Ausdrucks, als durch seinen Inhalt. Ein dem königlichen Sänger später in den Mund gelegtes Gedicht würde seine Absichtlichkeit gewifs durch eine breitere und planere Auseinanderlegung der Idee des israelitischen Königthums verrathen. Das Gedicht sammt seiner Einführungsformel lautet :

1. *Und diefs sind die letzten Worte Davids* [13]) :
Spruch David's, des Sohnes Isai's,
Und Spruch des Mannes, der erhoben ward hoch [14]) ;
Des Gesalbten des Gottes Jakob's
Und des Lieblichen in Gesängen Israels :

---

[13]) Was der Sinn des Ausdrucks דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים anlangt, so ist der nächstliegende Sinn auch der dem Inhalte und der Stellung des Gedichtes entsprechendste, der nämlich, wonach darunter absolute die letzten Worte Davids im höheren Sinne, d. h. seine letzten im höheren Aufschwung der Begeisterung gesprochenen und darum denkwürdigen Worte, zu verstehen sind. Mit Beziehung auf c. 22 darunter nur *die späteren Worte David's* zu verstehen (Dathe, Maurer), oder gar mit Paulus (Exeg. krit. Abhandl. N. 6, S. 99—134) darin die Ueberschrift der nun folgenden Darstellung der *späteren Begebenheiten* David's zu erkennen, ist eine ganz unnöthige Künstelei.

[14]) עָל als adv. Acc. des Subst. עַל in der Bedeutung *zur Höhe, aufwärts, hoch* aufzufassen, ist an sich unbedenklich, wenn auch die zur Stütze dieser Auffassung aus dem Alten Testamente herbeizuziehenden Analogieen, entweder nicht ganz sicher sind, wie Hos. 7, 16, oder nicht ganz zutreffend; doch liegt in Hos. 11, 7, vgl. mit 1. Mos. 27, 39; 49, 25; Ps. 50, 4 auch eine hinlängliche Bestätigung durch den Sprachgebrauch. Vgl. Simson zu Hos. 7, 16. Schon R. Tanchum erklärt : المثبت فى درج العلى والارتفاع, d. i. *festgestellt auf*

2. *Der Geist Jahve's redet durch mich,*
Und sein Wort ist auf meiner Zunge.
3. *Es sagte der Gott Israels,*
Zu mir redete der Fels Israels :
„Wer herrschet über die Menschen gerecht,
Wer herrschet in Furcht Gottes :
4. *Der ist wie Licht des Morgens, wenn aufgeht die Sonne,*
Eines Morgens ohne Wolken :
Vom Sonnenschein, vom Regen [sprosset] Grün aus der Erde.“
5. *Ist denn nicht also mein Haus vor Gott* [15]*?*
Denn einen Bund der Ewigkeit stiftete er mir,
Geordnet in Allem und gewahrt;
Denn all mein Heil und alles Wohlgefallen,
Wird denn nicht er es sprossen lassen?
6. *Aber der Nichtswürdige — wie verworfene* [16]*) Dornen sind sie zumal,*
Denn nicht mit der Hand faſst man sie an,
7. *Sondern ein Mensch, welcher rühret an sie,*
Faſst [17]*) Eisen und Lanzenschaft.*

---

die Stufe der Hoheit und der Erhebung, während D. Kimchi עָל durch עֶלְיוֹן wiedergibt.

[15]) Offenbar fügt sich der 5. v. nur dann in den Zusammenhang, wenn er als Frage aufgefaſst wird (Ewald, §. 324, a). Das כִּי am Anfange des 1. u. 5. Gliedes fordert den Gefragten auf, anzuerkennen, wie der in der Frage erwähnte besondere Fall eine Begründung des vorausgegangenen allgemeinen Gedankens enthält, ähnlich wie unser deutsches *denn* in Fragesätzen, womit wir das hebräische כִּי wiedergegeben haben.

[16]) Für das gewöhnliche מֻנָּד von נוּד hat R. Ascher מֻנָּד von נָדַד. Die Bedeutung ist in dem einen, wie in dem anderen Falle, *verworfen*, *verwerflich*; *geflohen*, wie Thenius übersetzt, kann das Hophal, als Passiv des Hiphil, nicht des Kal von נוּד, nicht wohl heiſsen.

[17]) Nach 1. Kön. 9, 34 sagt der Hebräer *seine Hand mit etwas füllen* für *ergreifen* : in derselben Bedeutung steht hier das Passivum *erfüllt werden*.

Und mit Feuer werden sie gänzlich verbrannt auf dem Platze [18]).

Der Inhalt dieser Worte stimmt vollkommen zu der Angabe der Ueberschrift, wonach sie die *letzten Worte* David's sind, und es ist kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, dafs wir hier wirklich das prophetische Vermächtnifs des sterbenden Königs vor uns haben [19]). Im Rückblick auf seine ereignifs- und folgenreiche, von Gott gegründete und gesegnete Regierung fühlt sich der greise Herrscher vom Geiste Gottes ergriffen und redet in dieser Stimmung als Prophet (v. 2 u. 3, a), weshalb auch seine Worte nicht als *Lied* oder *Gesang*, sondern als ein *Prophetenspruch* bezeichnet werden, ähnlich wie die Weifsagungen Bileam's (4. Mos. 24, 3. 4. 15. 16), mit deren Ueberschriften die vorliegende grofse Aehnlichkeit hat. Der Spruch beginnt mit dem auf das Königthum angewandten grofsen Grundgedanken der alttestamentlichen Weltanschauung, dafs nur den Gerechten und Gottesfürchtigen Segen und gedeihliches Wirken zu Theil werde: der von Gerechtigkeit und Gottesfurcht geleitete Herrscher ist wie ein heiterer, sonnenheller Morgen; selbst von den Wolken des Unglücks unberührt, verbreitet er auch um sich her Gedeihen und reichen Segen (v. 3, b u. 4). Nachdem so Aufgabe und Verheifsung des Königthums Israels in ihrer Hoheit vorangestellt sind, wird darauf hingewiesen, wie

---

[18]) בַּשֶּׁבֶת wird schon von D. Kimchi in jeder Beziehung befriedigend erklärt durch במקום שבתם, d. i. *am Orte ihres Wohnens*: auf der Stelle, wo sie stehen und wachsen, werden die Dornen verbrannt, bevor sie sich selbst und ihre schädlichen Wirkungen ausbreiten können. *Auf der Stelle* im Sinn von *ohne Verzug*, wie im Deutschen, zu erklären (Thenius), geht im Hebräischen nicht an.

[19]) Thenius (a. a. O. S. 246): „Es ist kaum zu bezweifeln, dafs wir hier David's Schwanengesang haben, für die Authentie spricht der hochpoetische Charakter und die Alterthümlichkeit und die inhaltschwere Kürze des Styls; für den letzten Gesang die Angemessenheit des Inhaltes zur Situation."

in Davids Herrschaft beide erfüllt worden sind (v. 5): Gott hat seinen mit dem Könige geschlossenen und in allen Stücken wohlgeordneten Bund treulich bewahrt und mit Heil und Wohlgefallen den König gekrönt, eben weil auch dieser, was zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, aber in dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden (v. 3, b und 4) und dem v. 6 und 7 folgenden Gegensatze nothwendig liegt, auch seinerseits seinen Bundesverpflichtungen in Furcht des Herrn nachgekommen ist. David darf vertrauen, dafs der Bund der Ewigkeit, welchen Gott mit ihm geschlossen, dauern und auch in Zukunft seinem Hause die Quelle reichsten Segens seyn werde. Diese freudige Aussicht bildet den Mittelpunkt und das eigentliche Ziel seines Spruches. Sie tritt auf dem dunklen Hintergrunde der verderblichen und dem Verderben geweihten Nichtswürdigkeit, deren Bild schliefslich mit kräftigen, treffenden Zügen gezeichnet wird (v. 6 u. 7), um so glänzender hervor.

Mit diesen „letzten Worten David's" ist Nathan's Weifsagung vom Bestande des davidischen Hauses und David's darauf bezügliches Gebet, wie beides 2. Sam. c. 7 überliefert wird [20]), nahe verwandt. Namentlich eine Vergleichung von 2. Sam. 23, 5 mit v. 16 u. 29 des 7. Capitels setzt diese Verwandtschaft aufser Zweifel. Es wird in diesem letzteren Abschnitte erzählt, wie David dem Propheten Nathan seine Absicht kund thut, Jahven einen Tempel zu erbauen, was der Prophet auch billigt (v. 1—3). In derselben Nacht aber wird Nathan eine Gottesoffenbarung

---

[20]) Vgl. aufser den Commentatoren zu 2. Sam. 7 und der Parallelstelle 1. Chr. 17: Pfeiffer, Dub. vex. p. 389—392. — H. Majus, Oecon. tempp. V. T. p. 776—779. — Buddeus, Hist. eccl. V. T. p. 190—194. — Crusius, Hypomnemata, II, p. 190—219. — Surenhus, *Βίβλος καταλλαγῆς*, p. 592 ff. — Bleek, Brief an die Hebräer, II, S. 120—126. — Hengstenberg, Christologie, 2. Ausg. S. 143—166. — Reinke, a. a. O. S. 427—453. — Ewald, Geschichte, III, S. 168 ff.

zu Theil (v. 4—16), durch welche Jahve gebietet, dass David's Absicht nicht verwirklicht werde (v. 4—7), indem vielmehr Jahve, wie er seither mit dem Könige gewesen sey, so diesem zuerst ein Haus bauen, d. h. die Herrschaft seiner Familie, und zwar zunächst seinem Sohne sichern wolle (v. 8—12). Dieser soll dann auch den Tempel Gottes bauen, überhaupt zu diesem in dem innigsten Verhältnisse stehen, und das davidische Haus soll blühen in alle Ewigkeit (v. 13—16). Nachdem Nathan die Worte Gottes dem Könige hinterbracht hat (v. 17), spricht dieser in demüthiger Hingebung zunächst seinen Dank aus für die so reichlich erfahrene Gnade Gottes (v. 18—24) und dann die Bitte, dass dessen Verheissung That und Wahrheit werden, und er immer mit seinem Segen bei Davids Hause bleiben möge (v. 25—29). Am wichtigsten für unsern Zweck sind v. 12—16 :

12. Wenn voll sind deine Tage und du liegest bei deinen Vätern, so werde ich erstehen lassen deinen Samen nach dir, welcher hervorgehen wird aus deinem Leibe, und ich werde aufrichten seine Herrschaft. 13. Dieser wird bauen ein Haus meinem Namen, und ich werde aufrichten den Thron seiner Herrschaft auf ewig. 14. Ich werde ihm seyn zum Vater und er wird mir seyn zum Sohn, welchen bei seinem Vergehen dann ich züchtigen werde mit der Zuchtruthe der Menschen und mit Schlägen der Menschenkinder [21]. *15. Und meine Huld wird nicht weichen von*

---

[21]) Die obige Uebersetzung von 14, b ist die grammatisch allein zu rechtfertigende. Was die Erklärung anlangt, so darf man sich nicht durch unseren Sprachgebrauch verleiten lassen, unter *menschlichen Strafen* solche zu verstehen, welche milde, nicht zu hart sind : nach hebräischem Sprachgebrauche können nur Strafen gemeint sein, *wie sie dem Menschen*, der sich vergeht, *zukommen*, und von welchen auch der König trotz seines nahen Verhältnisses zu Gott nicht ausgenommen seyn, durch die aber dennoch, wie der folgende Vers mildernd hinzufügt, Gottes Huld ihm nicht entzogen werden soll. Trotz dieser Milderung hat die dogmatisierende Auslegung jene Strafankündigung, welche

ihm, wie ich sie weichen liefs von Saul, welchen ich weichen liefs weg vor deinem Angesichte. 16. Und beständig wird seyn dein Haus und deine Herrschaft auf ewig vor deinem Angesichte, dein Thron wird seyn aufgerichtet auf ewig.

Ohne Zweifel war das davidische Königthum von prophetischen Verheifsungen, wie diejenige, welche hier von Nathan ausgeht, begleitet, und auf sie gründete sich zum Theil das Vertrauen Davids auf den ihm selbst und seinem Hause bleibenden göttlichen Schutz und Segen, wie es in seinem prophetischen Vermächtnisse (2. Sam. 23, 1—7) und auch hier in dem an Nathans Verheifsung sich anschliefsenden Gebete (v. 18—29) sich ausspricht. Auch das liegt in der Natur der Sache, dafs eine solche Verheifsung gerade in der ersten Zeit, nachdem David die Herrschaft über ganz Israel errungen hatte, hervortrat, in welche sie durch ihre jetzige Stellung in den Büchern Samuelis verwiesen wird [22]). Ebenso spricht nichts da-

---

der Beziehung der Stelle auf den Messias allerdings hinderlich war, mit allerlei Mitteln zu beseitigen gesucht, z. B. durch die Uebersetzung: *quem si quis offenderit*, s. *contra quem si quis peccarit*, vgl. Pfeiffer, a. a. O. p. 390. Gründlicher hat sich der Chronist geholfen, indem er die nicht günstig lautenden Worte einfach weggelassen hat.

[22]) Dafs nach der jetzt uns vorliegenden Darstellung der Verheifsung diese in die frühere Zeit der davidischen Regierung gehört, geht auch daraus hervor, dafs nach v. 12 u. 13 die Geburt Salomo's noch als zukünftig gedacht wird. Dem widerspricht aber, dafs nach v. 1, vgl. v. 11, David den Entschlufs des Tempelbaues, woran Nathan's Verheifsung angereiht wird, erst fafste, *als Jahve ihm Ruhe verschafft hatte vor all seinen Feinden ringsum.* Zur Beseitigung dieses Widerspruchs reicht es schwerlich aus, wenn Ewald diese Ruhe vor den Feinden nicht auf die spätesten Lebensjahre Davids, sondern auf die Ruhe nach glänzenden Siegen in früheren Jahren bezieht. Wenigstens hat der Chronist den Widerspruch gefühlt und zu dessen Entfernung gewaltsamere Mittel angewandt, wenn er in seinem mit 2. Sam. c. 7 parallelen Texte, 1. Chr. c. 17, im 1. v. von 2. Sam. c. 7 die Worte *und Jahve ihm Ruhe verschafft hatte vor all seinen Feinden ringsum* ausläfst; im

gegen, dafs der jetzt uns vorliegenden Darstellung, der Verheifsung wie des Gebetes, eine Ueberlieferung der wirklichen Worte Nathans und Davids zu Grunde liegt. Eine nähere Vergleichung jedoch dieser ausführlicheren und planeren Darstellung mit den so kurzen und ganz eigenthümlichen „letzten Worten Davids", insbesondere mit 2. Sam. 23, 5, kann kaum einen Zweifel darüber lassen, dafs hier das Verhältnifs einer späteren Umbildung zu einem authentischen Prophetenspruche des Königs vorliegt. Namentlich wird die bestimmte Hinweisung auf Salomo's Geburt und den von ihm zu vollführenden Tempelbau von der späteren, nachsalomonischen Umbildung der ursprünglichen Verheifsung herrühren. Aus diesen Gründen haben wir auch, gegen die Ordnung in den Büchern Samuelis, den Spruch Davids, als den ursprünglicheren, der Verheifsung Nathans und dem darauf folgenden Gebete des Königs vorangestellt, wogegen die traditionelle Auslegung, und zwar gewifs nicht zum Vortheile der Erkenntnifs des Ursprünglichen und Thatsächlichen in den Hoffnungen Davids und seiner Zeit von Beruf und Verheifsung des israelitischen Königthums, von der Verkündigung Nathans

---

11. v. וְהִכְרַתִּי אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ in וַהֲנִיחֹתִי לְךָ מִכָּל־אֹיְבֶיךָ, im 12. v. אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ in אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ verwandelt. Wahrscheinlich rührt die Incongruenz daher, dafs die Verheifsung Nathans, welche ihrer Natur nach in die erste Zeit der Regierung Davids am besten sich fügt, mit dem seiner späteren Zeit angehörenden Tempelbau erst später combiniert wurde, nachdem man die allgemeine Verheifsung von dem Bestehen seines Hauses nach dem bereits vorhandenen Vorbilde der Regierung Salomo's näher präcisiert und unter dessen Grofsthaten namentlich den Tempelbau hervorgehoben hatte. Auch reihte sich ja die Erzählung von Davids beabsichtigtem Tempelbau in seiner früheren Geschichte der Erzählung von seinem Hausbau (2. Sam. 5, 1 vgl. 7, 1 und 2) und von der Translocation der Bundeslade (2. Sam. c. 6) natürlich an, und dem Chronisten blieb nur überlassen, den Widerspruch der beiderseitigen Zeitbestimmungen zu tilgen, was er zum Ueberfluss auf beiden Seiten, nicht blofs 2. Sam. 7, 1 u. 11, sondern auch v. 12 that.

ausgegangen ist und diese auch zur Norm für die Erklärung der „letzten Worte“ David's gemacht hat.

Schon die alttestamentliche Darstellung der Geschichte David's und Salomo's kommt auf diese Verheifsung wiederholt zurück. 1. Kön. 5, 19 motiviert Salomo sein an Hiram von Tyrus gerichtetes Gesuch um Unterstützung bei dem beabsichtigten Tempelbau mit folgenden Worten: *Und siehe, ich gedenke zu bauen ein Haus dem Namen Jahve's meines Gottes, gemäfs dem, was geredet hat Jahve zu David, meinem Vater, sprechend: Dein Sohn, welchen ich setzen werde an deiner Statt auf deinen Thron, der wird bauen das Haus meinem Namen.* Ebenso spricht er bei Einweihung des Tempels 1. Kön. 8, 17—20: *17. Und es war im Sinne David's meines Vaters zu bauen ein Haus dem Namen Jahve's des Gottes Israels. 18. Und es sprach Jahve zu David meinem Vater: dafs in deinem Sinne ist zu bauen ein Haus meinem Namen, hast du wohlgethan, dafs es dir im Sinne ist. 19. Nur du sollst nicht bauen das Haus; sondern dein Sohn, welcher hervorgeht aus deinen Lenden, der soll bauen das Haus meinem Namen. 20. Und es hat ausgerichtet Jahve sein Wort, welches er geredet hat, und ich bin aufgetreten anstatt Davids meines Vaters und habe mich gesetzt auf den Thron Israels gemäfs dem, was geredet hat Jahve, und ich habe gebaut das Haus dem Namen Jahve's des Gottes Israels.* Nachdem hierauf Jahve selbst verkündet hat, wie er den Tempel zu seiner Wohnung geheiligt habe, bestätigt er Salomo die David gegebene Verheifsung 1. Kön. 9, 4 u. 5 (vgl. 8, 25 ff.): *4. Und du — wenn du wandelst vor meinem Angesicht wie wandelte David, dein Vater, in Unsträflichkeit des Herzens und Rechtschaffenheit, thuend gemäfs allem, was ich dir befohlen habe, und meine Satzungen und Rechte bewahrest: 5. so will ich aufrichten den Thron deiner Herrschaft über Israel auf ewig, gemäfs dem, was ich geredet habe zu David deinem Vater, sagend: nicht soll getilgt werden dir ein Mann vom Throne Israels;* — im weiter Folgenden werden da-

gegen die Strafen des Abfalls dargestellt. Aus den Büchern der Chronik gehört, abgesehen von 1. Chr. 17, der Parallelstelle von 2. Sam. 7, und 2. Chr. 6, 9 ff., der Parallelstelle von 1. Kön. 8, 19 ff., hierher 1. Chr. 22, wo erzählt wird, wie David selbst noch die Vorbereitungen zum Tempelbau getroffen und dann seinem Sohne mitgetheilt habe, wie ihm selbst, und zwar wegen seiner vielen blutigen Kriege, der Bau des Gotteshauses von Jahve untersagt worden sey, wie aber dieser verkündet habe v. 9 : *Siehe, ein Sohn ist dir geboren; der wird seyn ein Mann der Ruhe, und ich werde Ruhe verschaffen ihm vor all seinen Feinden ringsum, denn Salomo* (Friedrich) *wird seyn sein Name, und Frieden und Ruhe werde ich bringen über Israël in seinen Tagen. 10. Der wird bauen ein Haus meinem Namen, und der wird seyn mir zum Sohne und ich ihm zum Vater und ich werde feststellen den Thron seines Königthums über Israel auf ewig*, — worauf wieder die Mahnung David's an Salomo folgt, unter Gottes Beistand der hohen Berufung würdig zu leben und durch Gehorsam gegen Gottes Gesetz die Erfüllung der herrlichen Verheifsung zu sichern. Endlich spricht im 28. Capitel David zu seinen versammelten Grofsen 2. . . . *Ich hatte im Sinne zu bauen ein Haus der Ruhe für die Lade des Bundes Jahve's und für den Schemel der Füfse unseres Gottes, und hatte zugerüstet zu bauen. 3. Und Gott sprach zu mir : Du sollst nicht bauen ein Haus meinem Namen, denn ein Mann der Schlachten bist du, und Blut hast du vergossen . . . . 6. . . . Salomo, dein Sohn, der soll bauen mein Haus und meine Vorhöfe, denn ich habe erwählt ihn mir zum Sohn und ich werde seyn ihm zum Vater. 7. Und ich werde feststellen sein Königthum auf ewig, wenn er daran hält zu thun meine Gebote und meine Rechte, wie dieses Tags* u. s. w.

Nach diesen „gleichsam authentischen Erklärungen“ [23]) über den Sinn von 2. Sam. 7, 12—16 bezieht sich diese

[23]) Bleek, a. a. O. S. 122.

Stelle ohne Zweifel auf Salomo, und diese Beziehung ist auch von den jüdischen Auslegern fortwährend festgehalten worden. Dagegen wird v. 14, a schon vom Verfasser des Hebräerbriefs (1, 5) auf Christus bezogen, wahrscheinlich infolge der so nahen Verwandtschaft jener Stelle mit dem ebenda citierten 2. Psalm, welchen auch die traditionelle Auslegung der Juden herrschend auf den Messias deutete [24]). Darnach ist denn auch von den christlichen Auslegern die Beziehung auf Christus festgehalten worden, und es konnte zur Bestätigung dieser Auffassung namentlich auf die Verheifsung einer ewigen Herrschaft (2. Sam. 7, 13 u. 16) hingewiesen werden. Die älteren Theologen, namentlich der abendländischen Kirche, wie Tertullian (Adv. Marc. III, 20, vgl. Cyprian, Test. I, 15; II, 11), Lactanz (Div. Inst. IV, 13), Augustin (De Civit. Dei, XVII, 8. 9), wollen dabei die Beziehung auf Salomo ausdrücklich ausgeschlossen wissen. Für diese sprach nun aber doch, abgesehen von den sie mit aller Bestimmtheit aussprechenden Parallelstellen, zu deutlich der Zusammenhang, in welchem unter dem zu erbauenden Gotteshaus nicht wohl etwas anderes als der salomonische Tempel verstanden werden konnte, und aufserdem was v. 14 von der Strafe gesagt ist, welche David's Nachkommenschaft im Falle etwaiger Versündigung treffen solle. Daher haben denn sorgfältigere Ausleger, wie unter den älteren Theodoret (Quaest. 21 in 2. Reg.), unter den neueren z. B. Huetius (Demonstr. evang., propos. VII, 12; IX, c. 5, 2;

---

[24]) Obgleich die jüdischen Ausleger den 2. Psalm sowohl, wie David's letzte Worte, 2. Sam. 23, 1 ff., auf den Messias bezogen, so habe ich doch keine Stelle aufzufinden vermocht, in welcher dieses auch mit 2. Sam. 7 geschähe, obgleich diese Stelle mit jenen beiden so nahe verwandt ist. Wahrscheinlich haben sich die jüdischen Commentatoren hier von der messianischen Erklärung durch die so bestimmte Beziehung auf Salomo abhalten lassen, welche in den Parallelstellen der Bücher der Könige und der Chronik vorliegt.

p. 572 ff. und p. 719 ff. in der Leipziger Ausg. von 1694), Einiges in dem Ausspruche auf Salomo, Anderes auf Christus bezogen, eine Auskunft, die wenigstens zweckmäfsiger war, als die von Glassius (Philol. sacra, p. 272) u. A., welche die Stelle nach dem buchstäblichen Sinn auf Salomo, nach dem mystischen auf Christus deuteten, da doch v. 13 u. 16 nicht wohl buchstäblich von Salomo, v. 14,b dagegen auch nicht einmal mystisch von Christus verstanden werden konnte. Alle derartige Bedenklichkeiten überwand jedoch die Entschlossenheit zahlreicher späterer Ausleger, namentlich der lutherischen Kirche, welche, wie Seb. Schmidt, Calov, Pfeiffer, Buddeus u. A., auf die alte ausschliefsliche Beziehung auf Christus wieder zurückgiengen, indem sie etwa Salomo und seine Herrschaft noch als einen Typus auf Christus und dessen Reich daneben gelten liefsen [25]). Unter Berufung auf die eigentliche Veranlassung dieser Deutung, das Citat im Hebräerbrief, wurde, abgesehen von der Hinweisung auf die allein mit einigem Grund zu urgierende Verheifsung ewiger Herrschaft 2. Sam. 7, 13 u. 16, in den 12. v. hineingetragen, dafs der verheifsene Davidssohn erst nach David's Tode auftreten solle, während Salomo nicht allein zu David's Lebzeiten geboren, sondern auch dessen Mitregent gewesen sey [26]), wie denn auch David selbst die Erfüllung der ihm gewordenen Verheifsung nach v. 19 von der Zu-

---

[25]) Pfeiffer a. a. O.: Literaliter agitur de solo Messia eiusque regno et templo seu Ecclesia; revelatum tamen simul est Davidi, istius Regis typum fore Salomonem filium, Ecclesiae templum Salomoneum, et regni aeterni regnum ejus temporale.

[26]) Das Wesentliche dieser Beweisführung gibt schon Augustinus a. a. O., welcher keineswegs, wie Hengstenberg (a. a. O. S. 164) behauptet, „eine doppelte Beziehung zugleich auf Salomo und seine irdischen Nachfolger und auf Christus annimmt"; sondern die eigentliche und alleinige Erfüllung der Verheifsung in Christus, in Salomo nur auf Einzelnes in Christi Person und Reich typisch hingedeutet findet.

kunft (למרחוק) erwarte. Die etwaige Beziehung auf die Gesammtheit der Nachkommen David's wurde durch Betonung des Sing. זֶרַע abgewiesen, worunter nach Gal. 3, 16 ein Individuum zu verstehen sey. Dafs aber dieses kein anderes seyn könne, als der Messias selbst, dafür fand man im Schlufssatze des 19. v. die ausdrücklichste Bestätigung, indem man mit Luther übersetzte: *Das ist eine Weise eines Menschen, der Gott der Herr ist* [27]). Andererseits wurde die durch den Zusammenhang gebotene Beziehung auf Salomo's Tempelbau dadurch beseitigt, dafs man nach Jes. 28, 16; Sach. 6, 12. 13; Matth. 16, 18; Eph. 2, 20. 21; 1. Tim. 3, 15 unter dem zu erbauenden Gotteshaus die Kirche verstand; die dem Davidssohne für seine etwaigen Vergehungen angedrohten Strafen aber sollten nach 1. Cor. 5, 21 und Jes. 53, 5 die Sündenstrafen bezeichnen, welche Christus statt unserer auf sich genommen hat.

Unter dem Eindrucke der so aufgefafsten Verheifsung Nathan's wurden denn auch die kürzeren und schwieri-

---

[27]) Wie die Worte וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם jetzt im Texte stehen, können sie nur heifsen: *Und diefs ist das Gesetz der Menschen*, diefs kann aber nicht, wie nach Grotius die meisten Ausleger, Gesenius, Winer, Maurer, de Wette, annehmen, bedeuten: *Und dieses* [ist] *die Weise der Menschen*, nämlich, so vertraulich zu reden, noch, wie Thenius ähnlich erklärt, *und dieses* [hast du geredet] *nach menschlicher Weise*; denn dafs תּוֹרָה die Bedeutung *Weise, Gewohnheit* hat, ist, wie Hengstenberg mit Recht bemerkt, nicht nachweisbar, vielmehr bezeichnet das Wort ein bestimmtes positives Gesetz. Sonach bleibt nur die Erklärung von Schnurrer, Schulz, Dathe, Hengstenberg übrig: *und diefs ist ein Gesetz für die Menschen*, d. h. ein Gesetz, wonach die Menschen sich richten müssen; was Gott verheifsen hat, für dessen Erfüllung sorgt er auch. Es wird aber durch die parallele Lesart der Chronik (17, 17): וּרְאִיתַנִי כְּתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלָה der obige Text sehr zweifelhaft, wenn auch der Sinn der Lesart der Chronik: *und hast mich sehen lassen gleichsam die Reihe der Menschen hin nach aufwärts* (Bertheau z. d. St., welcher והראיתני liest, vgl. Ewald, Geschichte, III, S. 170) nicht vollkommen befriedigen sollte.

geren *letzten Worte David's* erklärt, welche ja v. 5 eine ausdrückliche Rückbeziehung auf die Grundverheifsung in 2. Sam. 7 zu enthalten schienen. Schon in der Ueberschrift liefs sich die bestimmteste Bekräftigung der messianischen Auffassung finden, wenn man das הקם על וגו׳ mit der Vulgata übersetzte: *Dixit vir, cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Darnach übersetzte Luther in der That: „*Es sprach der Mann, der versichert ist von dem Messia des Gottes Jacob*". Als man bei der wachsenden Scheu vor einer Abweichung von der masoretischen Punctation und Accentuation, mit welcher übrigens noch Pfeiffer diese Uebersetzung vergeblich auszugleichen versuchte, diese Auffassung aufgeben mufste, blieb doch die Hinweisung auf den Messias im 3. v. noch übrig, welchen man nicht als Vordersatz zu dem v. 4 folgenden Nachsatz, sondern absolute nahm und mit Luther deutete: *der gerechte Herrscher unter den Menschen* (wird erstehen), *der Herrscher in der Furcht Gottes.* Der *Menschenbeherrscher* im höchsten und weitesten Sinne aber, in welchem man diesen Ausdruck nahm, konnte nur der Messias genannt werden. Eine Stütze für das Wesentliche dieser Auffassung bot schon die traditionelle Auslegung der Juden, wie sie im Targum vorliegt [28]). Der 4. v. wurde dann auf die Früchte der Gerechtigkeit bezogen, welche der Messias erwirkt, der 5. v. führte die bestimmtere Offenbarung, welche dem König vor seinem Ende zu Theil geworden, auf die allgemeinere Grundverheifsung im 7. Capitel zurück

---

[28]) אֲמַר דָּוִד אֱלָהָא דְיִשְׂרָאֵל עֲלַי מַלֵּל תַּקִּיפָא דְיִשְׂרָאֵל דְּשַׁלֵּיט בִּבְנֵי אֱנָשָׁא קוּשְׁטָא דָאֵן אָמַר לְמִנָּאֲה לִי מַלְכָּא דְהוּא מְשַׁיְחָא דַּעֲתִיד דְּיִקוּם וְיִשְׁלוֹט בִּדְחַלְתָּא דַיְיָ, d. i. Es sagt David: Der Gott Israels sprach zu mir, der Starke Israels, welcher herrscht unter den Menschenkindern, der wahrhaftige Richter, sagend, dafs er mir einsetzen wolle einen König, welcher der Messias ist, welcher erstehen wird und herrschen in der Furcht des Herrn. Vgl. auch D. Kimchi z. d. St.

und der 6. und 7. v. endlich kündigten den Feinden des Messias den Untergang an.

Bei seiner Restauration der traditionellen Auslegung auch dieser Stellen folgt Hengstenberg seinen Vorgängern doch nicht bis in all ihre exegetischen Wagnisse. Vielmehr erweist er die Nothwendigkeit einer Beziehung von 2. Sam. 7 auf Salomo aus der Strafandrohung des 14. v., aus der unläugbaren Hindeutung auf den von Salomo zu erbauenden irdischen Tempel im 13. v. und aus der Art, wie 1. Chr. 22, 9 ff.; 1. Kön. 5, 5 ff.; 2. Chr. 6, 7 ff. die Verkündigung zunächst auf Salomo bezogen wird. Andererseits verbietet ihm die Verheifsung einer ewigen Herrschaft, die Verkündigung Nathan's auf Salomo zu beschränken. Aber auch gegen die Annahme erklärt er sich, und gewifs mit Recht, dafs die Verheifsung auf einen doppelten Gegenstand, nämlich zugleich auf Salomo und seine irdischen Nachfolger und auf Christus gehe. Vielmehr fafst sie nach seiner Ansicht [29]) das Ge-

---

[29]) A. a. O. I, S. 164 ff. — In der 1. Ausg. der Christologie (I, S. 93) hat Hengstenberg sich noch für die Annahme einer doppelten Beziehung erklärt. Das Wesentliche seiner gegenwärtigen Ansicht findet sich unter den neueren Auslegern vor ihm schon bei Sack (Christl. Apologetik. 1829. S. 243 ff.), nach ihm bei Reinke, a. a. O. Von älteren bemerkt Crusius, a. a. O. p. 190 : „Sunt vaticinia in sacris literis, quorum subjectum est nomen collectivum, cui in eodem sermone diversa attribuuntur praedicata, quorum alia aliis subjecti partibus, quae universae comprehensae sunt sub nomino illo collectivo, accomodata sunt, nec non pariter quaedam, quae aut communia sunt omnibus individuis, quae subjectum complectitur, aut quae pluribus certe individuis, in subjecto comprehensis, ita sunt communia ut diverso modo graduque diverso singulis competant. Huiusmodi ergo vaticinia possunt literaliter de Christo agere, quamquam aliis rebus simul connotatis . . . . Neque etiam propterea talia loca de Christo typice agunt, sed revera literaliter, ita ut ne connotata quidem typos esse necesse sit. Denique his positis nequaquam duplex Scripturae sensus inducitur, sed unicus sensus, qui in istius modi dictis inest, duntaxat compositus est, pluribusque partibus constat res notata."

schlecht David's als eine ideale Einheit in's Auge. „Die Verkündigung betrifft das Haus David's v. 8. 11. 16. 19. 25. 26. 27. 29, seinen Samen v. 12. Diesem wird die absolute Ewigkeit des Bestehens, der unveränderliche Besitz der Gnade Gottes, ein Verhältnifs zu Gott gleich dem des Sohnes zum Vater, seiner Herrschaft die unzertrennliche Verbindung mit dem Reiche Gottes unter Israel gewährleistet. Von der Person des Messias ist nicht ausdrücklich die Rede. Doch führen schon die Worte für sich betrachtet indirecte auf dieselbe hin. Die absolute Ewigkeit des Stammes kann nur dann füglich gedacht werden, wenn derselbe zuletzt in einer übermenschlichen Persönlichkeit gipfelt; wohl aber können bei dieser Auffassung andere Züge der Verkündigung auf menschliche Persönlichkeiten aus David's Stamm, wie Salomo, bezogen werden." Dafs dem Könige David als letztes Ziel der ihm gewordenen Verheifsung eine übermenschliche Persönlichkeit wirklich vor dem geistigen Auge stand, wird Hengstenberg zur entschiedensten Gewifsheit durch die Annahme, es habe David die ihm gewordene Verheifsung mit 1. Mos. 49, 10 combiniert, wo die erhabene Persönlichkeit angekündigt ist, in welcher „Juda's Herrschaft dereinst culminiren sollte", eine Annahme, welche er durch Verweisung auf 1. Chr. 28, 4 und auf den Namen שְׁלֹמֹה, welcher mit שִׁילֹה gleichbedeutend sey [30]), zu stützen sucht. Unmittelbarer noch als in Nathan's Verheifsung findet er in „den letzten Worten David's" (2. Sam. 23, 1—7) auf den persönlichen Messias hingedeutet, und sie bilden ihm deshalb ein „Mittelglied zwischen den beiden Klassen der auf der Verheifsung in 2. Sam. 7 ruhenden Psalmen, derjenigen, die sich auf David's Haus und Geschlecht beziehen und der persönlich Messianischen. Der Herrscher unter den Menschen, der uns in ihnen entgegentritt, ist zunächst eine ideale Person,

---

[30]) S o. S. 257.

das als Person gedachte davidische Geschlecht. Aber die ideale Person weist hin auf die wirkliche, in der dereinst was von dem davidischen Stamme gesagt wird seine volle Realität finden sollte, und im Hinblick auf diese Person ist die Personification angewandt worden.“ Die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung beider Verkündigungen aber wird darin gefunden, dafs in ihnen die in steigender Bestimmtheit fortschreitende messianische Weissagung auf eine neue Stufe sich erhebt: „Zuerst die Verheifsung, dafs die Nachkommenschaft des Weibes überhaupt den Sieg über das Reich des Bösen davon tragen werde (1. Mos. 3, 15), dann die Ableitung des Heiles von den Semiten (1. Mos. 9, 18—27), aus ihnen dann wieder Abraham, aus seinen Söhnen Isaac, aus dessen Söhnen Jakob hervorgehoben (1. Mos. 12, 1—3; 26, 4; 28, 14), endlich unter Jakob's zwölf Söhnen Juda als der Träger der Herrschaft, als derjenige bezeichnet, von dem zuletzt der herrliche König ausgehen werde, dessen friedliche Herrschaft sich über alle Völker der Erde erstrecken soll (1. Mos. 49, 8—10). War bisher nur der Stamm bezeichnet, unter dem eine unvergängliche Herrschaft ihren Sitz aufschlagen und aus dem zuletzt der Heiland hervorgehen sollte, so wurde unter David auch die Bestimmung der Familie hinzugefügt“ [31]).

---

[31]) Christologie, II, S. 143. Auf ähnliche Art weist Crusius, a. a. O. p. 152 f., einen Fortschritt in der göttlichen Bundesschliefsung nach: „Est autem pactio illa foederis divini cum Davide de ortu Messiae ordine quarta inter solennes illas et principales de Christo promissiones, quae datae sunt a mundo condito. Prima enim obtigit primis hominibus, et latebat in eo decreto, quod in sermone divino directe ad serpentem dicto publicabatur, Gen. 3, 15. Secunda directe et cum positiva salutis humanae promissione data est Abrahamo. Eadem vero est repetita Isaaco et Jacobo . . . . Qua de re notentur ut loca praecipua Gen. 12, 1—3; 15; 17, 1—8. 19—21; 18, 18; 22, 16—18; 26, 3—5; 27, 29—33; 28, 13. 14. Tertia est, de qua primum Moses certior factus est, quum mitteretur, ut populum ex Aegypto ad montem

Es ist nicht zu verkennen, dafs durch diese Auffassung die alle Gesetze geschichtlichen Werdens verläugnende Starrheit der älteren dogmatischen Auslegung schon sehr bedeutend in Flufs gebracht ist, und man kann bereitwillig zugestehen, dafs den eigentlichen Mittelpunkt beider Verkündigungen eine ideale Persönlichkeit, eben die personificierte Idee des israelitischen Königthums bildet. Zur vollen Geschichtlichkeit aber fehlt der Hengstenberg'schen Auffassung, dafs auch sie die bestimmte Art der Erfüllung zu sehr in die allgemeine Hoffnung David's hineinträgt. Man wird vielmehr nicht blofs zugestehen müssen, dafs gar manche Züge in der Persönlichkeit Christi zu dem idealen Bilde des wahren Herrschers, wie es vor David's Seele stand, nicht gestimmt haben würden, sondern auch, dafs die Consequenz des Gedankens an eine übermenschliche Persönlichkeit, wenn sie überhaupt in der Vorstellung von der Ewigkeit seines Bundes mit Gott (2. Sam.

Sinai adduceret, Ex. 3, 6, 1—8, quaeque deinceps adducto populo, ibidem solennissime sancita est . . . . . Ex. 19 sq. His, inquam, promissionibus sanctio Davidi facta de Christo ex eius posteris exhibendo addita est, ut specialissima, et cum prioribus connumerari potest ut ordine quarta." Sack bemerkt a. a. O. S. 227: „Grundweifsagungen sind folgende fünf: vom Samen des Weibes; vom Sohne Abrahams; vom Schiloh; vom Propheten (4. Mos. 18, 15. 18. 19); vom Sohne Davids (2. Sam. 7, 12 u. 13). Dafs diese fünf Verheifsungen nicht willkürlich zusammengestellt werden, sondern dafs sie wirklich die ältesten sind, welche durch einen inneren Zusammenhang sich nahe aufeinander beziehen, geht aus einer kurzen Hinweisung auf die darin enthaltene stufenweise Bezeichnung des Heilandes hervor. In der ersten nämlich wird der Heiland als Mensch überhaupt verheifsen; in der zweiten als Nachkomme Abrahams, als Glied dieses besonderen Volkes; in der dritten als Glied des Stammes Juda; in der vierten wird das Amt genannt, in dem er äufserlich sichtbar unter dem Volke auftreten werde; in der fünften endlich erscheint er als Sprofs einer bestimmten Familie, des königlichen Hauses David's, und diese Verheifsung knüpft sich unmittelbar an die höchsten Begriffe der Theokratie, deren messianische Beziehungen dann den Hauptinhalt der zweiten Klasse von Weifsagungen („der Reichsweifsagungen") ausmachen."

23, 5), seines Hauses und seiner Herrschaft (2. Sam. 7, 13 u. 16) liegt, wenigstens von ihm nicht vollzogen wurde. Noch weniger wird man, ganz abgesehen von dem ursprünglichen Sinn der Stelle 1. Mos. 49, 10, es gelten lassen können, wenn für die Annahme, dafs David bereits einen persönlichen Messias mit Bestimmtheit erwartet habe, eine Stütze durch die Behauptung gewonnen werden soll, es habe David den dort angeblich verheifsenen Friedensfürsten mit der ihm gewordenen Verheifsung combiniert; hätte damals schon jene Erwartung in dieser Bestimmheit bestanden, so wäre schwer zu begreifen, wie sie in den zwei folgenden Jahrhunderten so völlig verschwinden konnte, um dann erst allmählich bei den grofsen Propheten des achten Jahrhunderts wieder hervorzutreten. Andererseits kann die Incongruenz, welche in Nathans Verkündigung zwischen dem idealen Bilde des israelitischen Königthums und zwischen der bestimmten Beziehung auf Salomo's Tempelbau stattfindet, auf eine befriedigende Weise nicht wohl anders beseitigt werden, als durch das Zugeständnifs, dafs die ursprünglich allgemeiner gehaltene Verheifsung später nach unterdefs wirklich eingetretenen Ereignissen näher bestimmt worden ist. Sehen wir von diesen bestimmteren Zügen ab, so tritt uns in Nathans Verkündigung das ideale Bild des Königthums im Wesentlichen in denselben Zügen entgegen, wie in den letzten Worten David's, an welche wir als an die vollkommen authentische Kunde über die Vorstellung des grofsen Königs von seinem hohen und hochwichtigen, an heiligen Pflichten und herrlichen Verheifsungen reichen Berufe, uns vorzugsweise zu halten haben.

Das erste Moment dieser Vorstellung bildet das Bewufstseyn der innigsten Gemeinschaft des Königs mit dem wahren Gott, welcher ihn nicht blofs als seinen Gesalbten zu dem erhabenen Amte berufen hat, sondern ihn auch mit seinem Geiste erfüllt und sein Wort ihm auf die Zunge legt (2. Sam. 23, 1, 2 u. 3, a). In Nathan's Ver-

heifsung wird diefs innigste Verhältnifs als das des Vaters zum Sohne dargestellt (2. Sam. 7, 14), ein Ausdruck von so eigenthümlicher Art, dafs man darin mit Sicherheit einen ursprünglichen Zug jener Verkündigung erkennen darf. Für den wahren Herrscher aber erwächst aus diesem Verhältnisse die Verpflichtung, in seinem Amte stets Gottes heiligen Willen als höchstes Gesetz anzuerkennen, ein gerechter Herrscher, ein Herrscher in Gottesfurcht zu seyn (2. Sam. 23, 3, b). Auf diese Weise erscheint die eigenthümlich innige Beziehung, in welcher Israel zu dem wahren Gotte steht als dessen auserwähltes, aber auch zur Erfüllung seiner Gebote vor anderen verpflichtetes Volk, in dem Könige gleichsam concentriert. Aus dem Bunde, welchen Gott mit ganz Israel geschlossen, ist der besondere Bund mit Israels König hervorgegangen. Und wie dem Volke Israel mit der Gewifsheit, dafs in jenem Bunde der wahre Gott sich ihm geoffenbart und es zum Träger seiner Offenbarung erwählt habe, auch die Gewifsheit gegeben war, dafs es bestehen müsse so gewifs als an sein Bestehen das der wahren Religion geknüpft war; so war auch der König seines Bundes mit Gott als eines Bundes sich bewufst, der eben so gewifs bleiben müsse, als die nähere Beziehung Gottes zu Israel selbst, zu deren Bewahrung und Belebung das Königthum gegründet worden war (v. 5). Die hohe Bedeutung aber, welche diese Vorstellung von dem hohen Berufe des Königthums für die Heilsgeschichte überhaupt und für die Entwicklung der messianischen Weifsagung insbesondere hat, liegt in dem Bewufstseyn, dafs das rechte Verhältnifs Israels zu Gott nur durch eine ausgezeichnete, selbst in dem innigsten Verhältnisse zu Gott stehende Persönlichkeit hergestellt werden könne; und zwar eben durch eine königliche Persönlichkeit, welche nicht blofs die göttliche Wahrheit verkündet und bezeugt, wie der Prophet, und das Verhältnifs zu Gott bewahrt, indem sie die Darbringung des sühnenden Opfers und des Gebetes an Gott und wie-

derum der Vergebung und des Segens Gottes an die Gemeinde vermittelt, wie der Priester, sondern zugleich Macht hat, der inneren Beziehung zu Gott entsprechend die äufseren Verhältnisse zu gestalten, und die feindlichen Mächte zu überwinden. Dieser wesentlichste Inhalt der Idee vom alttestamentlichen Königthum hat durch Christus seine vollkommenste Verwirklichung gefunden, und wenn David's Hoffnung noch in die beschränkten Formen des geschichtlichen Königthums Israels gebannt war, so hat die Erfüllung diese Schranken durchbrochen und was in beschränkterer, niedrigerer und sinnlicherer Weise erwartet worden war, im weitesten, höchsten und geistigsten Sinne erfüllt. Auch dafs Christus dem davidischen Geschlechte entstammte, gehört nicht zu dem wesentlichsten Inhalte seiner Erfüllung, so natürlich es ist, dafs die Apostel auf diese Abstammung grofsen Werth legen. In David's Verkündigung selbst liegt der Schwerpunkt in dem idealen Bilde nicht sowohl des davidischen als des wahren, gerechten und gottesfürchtigen, Herrschers; allerdings aber ist David's letztes Wort hochgetragen von der Voraussetzung, dafs es in seinem Hause nie an dem wahren Herrscher fehlen werde, während die Hindeutungen auf Vergehungen und züchtigende Bestrafung des Königs, wie sie in der gegenwärtigen Gestalt von Nathans Verheifsung und in den verwandten Stellen enthalten ist, auf bereits vorausgegangenen traurigen Erfahrungen beruhen.

c) *Die messianischen Psalmen* [32]).

Von den Verheifsungen, welche in Bezug auf den hohen und heiligen Beruf des israelitischen Königthums

---

[32]) Vgl. Athanasius, *πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν*; opp. ed. Ben. II, 2. — Augustinus, De civ. Dei, lib. XVII, c. 14—19. — Seb. Schmidt, Comm. im psalmos prophet. de Christo.

an David ergiengen und von ihm verkündet wurden, leitet ein natürlicher Uebergang zu der vielbesprochenen Frage, ob und in welcher Ausdehnung messianische Psalmen vorhanden sind. Die traditionelle Auslegung hat den ersten Theil dieser Frage einstimmig bejaht, theils weil sie die Psalmen, zumal solche, wie Ps. 24. 45. 72. 110, unter dem Einflusse der messianisch gedeuteten Verheifsung 2. Sam. c. 7 und der letzten Worte David's erklärte, theils, und hauptsächlich, weil man zur messianischen Auffassung durch die Autorität des Neuen Testamentes sich genöthigt glaubte. Nächst dem Pentateuch wird der Psalter unter allen alttestamentlichen Schriften im Neuen Testamente am häufigsten citiert [33]); und von der ältesten bis auf die neueste Zeit waren es hauptsächlich

---

Argent. 1688. — Natalis Alexander, Hist. eccl. V. T., aet. mundi IV, dissert. XXIV, quaest. II, p. 82 sqq. — J. H. Mai, Oec. tempp. V. T. p. 788 sq. — Crusius, Hypomnemata, II, p. 225—944. — J. A. Cramer, Poet. Uebers. der Psalmen, II, S. 285—326; III, S. 127—328; IV, S. 119—200. — J. D. Michaelis, Kritisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo (16. 40 u. 110), Frankfurt und Göttingen 1759. — Ammon, Bibl. Theol. II, S. 62—107. — J. H. Schultze, Kritik aller messianischen Psalmen, Stendal 1802. — Hengstenberg, Christologie, 1. Ausg. I, S. 91—201; Commentar über die Psalmen, IV, S. 308—314; Christologie, 2. Ausg. I, S. 165—169. — Klaufs, Beiträge zur Kritik und Exegese der Psalmen. 1832. — Stier, Siebzig ausgewählte Psalmen nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt. 2 Thle. 1834. 36. — De Wette, Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen. 1836, vgl. dazu meine Bemerkungen in der 6. Aufl. des de Wette'schen Psalmencommentars, S. 80—82. — G. A. Wiener, De prophetica indole psalmorum. 1840. — Hofmann, Weifsagung und Erfüllung, I, S. 153—200. — Reinke, Die mess. Psalmen. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem philol. krit. u. hist. Commentar. 2 Bde. Giefsen 1857 f. — G. K. Mayer, Die patriarchalischen Verheifsungen und die mess. Psalmen. Nördlingen 1859, S. 79—232. — Delitzsch, Commentar über den Psalter, 2. Bde. 1859 f., II, S. 411—417.

[33]) Nach Döpke, a. a. O. S. 206 werden 59 Stellen aus dem Pentateuch, 47 aus den Psalmen, 42 aus Jesaia citiert, worauf die Zahl auf nur 6 jeremianische Citate, als die nächst zahlreichsten, herabfällt.

zwei Stellen, welche man zur Bestätigung des unmittelbar prophetischen Charakters des Psalters anführte : Luc. 24, 44, wo Jesus sage, dafs alle Hauptthatsachen seines Erlösungswerkes, wie im Gesetz und in den Propheten, so namentlich auch in den Psalmen verkündigt seyen [34]), und Matth. 22, 41 ff. (vgl. Act. 2, 30 f.) — die einzige Stelle, an welcher Jesus selbst zur Widerlegung der pharisäischen Gegner das Alte Testament nach der üblichen jüdischen Methode citiert und benutzt [35]) — wo Jesus sagt, dafs David im 110. Psalm den Messias vom Geiste ergriffen (*ἐν πνεύματι*), seinen Herrn genannt habe. Wie man nun aus den Psalmen gleichsam ein vollständiges alttestamentliches Evangelium zusammenstellte, zeigt auf eine charakteristische Weise z. B. Athanasius in seinem Briefe über die Auslegung der Psalmen an Marcellinus, worin er bemerkt, dafs von den vorzugsweise prophetischen Psalmen der 45. u. 110. von Christi übernatürlicher Zeugung aus dem Vater und von seiner Erscheinung im Fleische handeln; der 22. u. 69. von seinem heiligen Kreuz, von den Leiden, die er um unseretwillen erduldet, von der feindseligen Bosheit der Juden und dem Verrathe Judas Ischarioths. Der 23., 50. u. 72. Psalm stellen nach Athanasius des Heilandes königliches und richterliches Walten dar und weisen auf seine herrliche Wiederkunft hin. Der 16. bezieht sich auf seine leibliche Auferstehung, der 24. u. 47. auf seine Himmelfahrt, während der 94.—99. die einzelnen Wohlthaten erkennen lehren, welche er durch sein Leiden uns zugewandt hat. Auf ähnliche Weise be-

---

[34]) *Δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς.* Dafs hier die *ψαλμοί* nur genannt werden, um neben dem *Gesetz* und den *Propheten* die dritte Classe alttestamentlicher Schriften, die *Ketubim*, als deren wichtigster Bestandtheil, zu bezeichnen, und dafs damit keineswegs eine ausdrückliche Hervorhebung des Psalters beabsichtigt ist, bedarf keiner Bemerkung.

[35]) Vgl. Lutz, Bibl. Hermeneutik, S. 443.

handelt Augustinus (De civ. dei, XVII, c. 14—19) den 45. 110. 22. 4. 41. 16. 68. 69. Psalm. Auf solchen Grundlagen wurde mit Hülfe der allegorischen Auslegung im Mittelalter die ausgedehnteste Beziehung der Psalmen auf Christus und sein Reich herrschend, und gerade hier trat selbst die jüdische Polemik mit der christlichen Auslegung am wenigsten in Widerspruch, indem auch die jüdischen Erklärer gerade in dem Psalter sehr zahlreiche Hinweisungen auf den Messias in ihrem Sinne fanden [36]). Luther, obwohl von den willkürlichen Spielereien des Allegorisierens abgehend, hielt doch die messianische Beziehung des Psalters in sehr weitem Umfange fest. „Und sollte der Psalter", so sagt er in der Vorrede zu diesem Buche, „allein defshalben theuer und lieb seyn, dafs er von Christi Sterben und Auferstehung so klärlich verheifset, und sein Reich, und der ganzen Christenheit Stand und Wesen vorbildet, dafs es wohl möchte eine kleine Bibel heifsen, darinnen alles auf's schönste und kürzeste, so in der ganzen Bibel stehet, gefasset und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist: dafs mich dünkt, der heilige Geist habe selbst wollen die Mühe auf sich nehmen, und eine kurze Bibel und Exempelbuch von der ganzen Christenheit, oder allen Heiligen zusammenbringen, auf dafs, wer die ganze Biblia nicht lesen könnte, hätte hierinnen doch fast die ganze Summa verfasset in ein klein Büchlein." Mit dieser Unterscheidung von Verheifsung und Vorbild ist bereits der Unterschied von eigentlich prophetischen und nur typischen Psalmen angedeutet: die typische Deutung, welche jetzt grofsentheils an die Stelle der früheren allegorischen tritt, bot das Mittel dar, auch solchen Psalmen eine messianische Beziehung zu geben, in welchen man eine bewufste und unmittelbare Beziehung auf den Messias

---

[36]) Vgl. Schöttgen, Jesus der wahre Messias, S. 418—461.

nicht zu finden vermochte. Je mehr, statt das Alte Testament einfach in neutestamentlichem Sinne zu deuten, das Interesse an der Ergründung des ursprünglichen, geschichtlichen Sinnes des Alten Testamentes zunahm, desto mehr wurde die Zahl der eigentlich prophetischen Psalmen beschränkt und die typische Auslegung gewann breiteren Boden. Namentlich war dieses in der reformierten Kirche der Fall, welche bei der in ihr üblichen genaueren Unterscheidung der verschiedenen Perioden der Heilsökonomie auch in höherem Grade geneigt war, eine jede in ihrer Eigenthümlichkeit zu würdigen und die Unvollkommenheit der Vorstufe von der späteren Vollendung zu unterscheiden. Demgemäfs hat schon Calvin sogar bei dem 22. Psalm die ursprüngliche Beziehung auf David eingeräumt, wenn er auch die volle und eigentliche Erfüllung des dort Gesagten nur in Christus fand, dessen Leiden David, als Schatten und Bild des Erlösers, in prophetischem Geiste vorausgesagt habe [37]). Und auf ähnliche Weise konnte selbst Grotius eine typische Bedeutung der Psalmen gelten lassen; nur dafs er den Schwerpunkt der Stellen, welche in diesem Sinne aufgefafst werden könnten, doch in deren ursprünglicher Beziehung auf ihre historische Umgebung fand, nicht in der Hinweisung auf die höhere Vollendung in Christus, worin Calvin die eigentliche Bedeutung solcher Stellen erkannt hatte, auch nahm Grotius mehr eine nur unbewufste Beziehung auf diese Vollendung an.

Die neuere restaurative Christologie des Alten Testamentes kann die Einwirkung solcher Auffassungen und

---

[37]) Comment. in harm. Evang., zu Matth. 27, 35 : „Quod Matthaeus dicit, ita impletum fuisse vaticinium Davidis : Diviserunt etc., sic accipere convenit, literaliter (ut loquuntur) et reipsa in Christo fuisse exhibitum, quod David sibi factum metaphorice et sub figura conquestus est. Quum autem umbra et imago fuerit Christi, quod passurus erat Christus, spiritu prophetico praedixit.“

der fortgeschrittenen historischen Auslegung nicht verläugnen. Noch J. H. Mai zählt 43 Psalmen auf, welche von dem Messias und seinem Reiche handeln, nämlich den 1. 2. 8. 13. **14. 16. 19. 22.** 23. **24.** 29. 31. 35. **40. 41. 45.** 47. 48. 50. 53. 67. **68. 69.** 70. 72. **78.** 87. 88. **89.** 93. **95.** 96. **97.** 98. 96. 100. **102. 109. 110. 117. 118.** 126. u. 132., von welchen die 21 durch den Druck hervorgehobenen zugleich solche sind, die im neuen Testamente citiert werden. Aber schon Crusius [38]) hebt als eigentlich prophetische Psalmen (psalmos literaliter propheticos, seu mere Messianos) nur den 2. 16. 22. 40. 41. 69. 88 ausdrücklich hervor, welchen übrigens nach seiner Bemerkung zu Ps. 45 u. 110 auch diese beiden Psalmen beizuzählen sind. Neuerdings hat dann Hengstenberg in der ersten Ausg. seiner Christologie als „mit Recht für messianisch gehaltene Psalmen“ nur den 2. 45. 72. u. 110. aufgeführt, „in denen der Messias in Herrlichkeit und seine Herrschaft in Bildern, entnommen von der irdischen Theokratie, besungen wird“, und den 16. 22. u. 40., „in denen der leidende Messias geschildert wird“; und nach der Schlufsabhandlung zum Psalmencommentar und der 2. Ausg. der Christologie reduciert sich die Zahl der im strengsten Sinne messianischen Psalmen sogar nur auf jene 4, indem danach die 3 letztgenannten sammt mehreren mit ihnen verwandten vielmehr zu den typischen Psalmen zu rechnen wären, in welchen Wesen und Leben des wahrhaft Gerechten dargestellt würde, der als Vorbild Christi, des Gerechten schlechthin, zu betrachten sey; so dafs man sie mit Unrecht ausschliefslich auf den leidenden Messias habe beziehen wollen, während doch die Beziehung auf den leidenden Messias in ihnen nur als einer der verschiedenen Radien vorkomme, welche von dem Centrum des Gerechten ausgehen. Noch weiter geht Delitzsch. Er findet

---

[38]) A. a. O. p. 263.

unter allen davidischen Psalmen nur einen einzigen, nämlich Ps. 110, „in welchem David, wie in seinen letzten Worten 2. Sam. 23, 1—7, in die Zukunft seines Stammes ausschaut und den Messias gegenständlich vor sich hat.“ Zu diesem gesellt sich der von Delitzsch für jesaianisch gehaltene 2. Psalm, welcher den Davidssohn, „um den die Prophetie der späteren Königszeit kreist“, vorführt. Nur diese beiden Psalmen gehören zu den messianischen im strengsten Sinn, welche Delitzsch eschatologisch und zwar unmittelbar eschatologisch-messianische Psalmen nennt. Selbst der 45. u. 72. Psalm gehören ihm nur zu den mittelbar eschatologisch-messianischen Psalmen, indem in ihnen „ihrer zeitgeschichtlichen Entstehung nach messianische Hoffnungen auf einen gleichzeitigen König bezogen sind“, im 72. auf Salomo, im 45. auf einen dem korachitischen Sänger gleichzeitigen Davididen, „ohne aber in diesem sich erfüllt zu haben, so dafs solche Ps. im Munde der Gemeinde, ihrer schliefslichen Erfüllung noch gewärtig, zu eschatologischen Liedern geworden sind“. Die übrigen Psalmen werden an die drei übrigen Classen der typisch-messianischen und der allgemeiner gehaltenen eschatologisch-jehovischen Psalmen vertheilt. Man sieht, in diesem Falle ist die Exegese, welche vorzugsweise für die gläubige und kirchliche gelten will, ungefähr auf demselben Standpunkte angekommen, um dessen willen einst Theodorus von Mopsvestia von der Kirche des Unglaubens und der Ketzerei bezüchtigt wurde; denn unter den Anklagen, welche Leontius Byzantinus gegen diesen erhebt, findet sich auch der Vorwurf: „Omnes Psalmos judaice ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantum ad Dominum rejectis“ [39]).

Wir unsererseits werden Hengstenberg und Delitzsch wegen der Concessionen nicht anklagen,

---

[39]) Gallandii, Bibl. PP. XII, p. 687.

welche sie vom Standpunkte der traditionellen Auslegung den nicht mehr abzuweisenden Ansprüchen einer um die einfache geschichtliche Wahrheit bemühten wahrhaft wissenschaftlichen Exegese gemacht haben; wir erkennen darin vielmehr einen erfreulichen Beweis dafür, wie schwer es ist, gegen den Stachel des wissenschaftlichen Gewissens zu löcken. Und wer dem Rufe dieses ernsten und zuverlässigen Mahners treulich folgt, der wird auch im 2. u. 110. Psalm nicht mehr messianische Psalmen im strengsten Sinne erkennen können, d. h. solche, welche die Verfasser mit bestimmtem Bewufstseyn unmittelbar und ausschliefslich auf den künftigen Messias bezogen hätten; sondern wie — um nur zwei der unverdächtigeren Zeugen zu nennen — früher Herder[40]) und neuerdings Hupfeld[41]), wird er sie als Dichtungen betrachten, welche in Beziehung auf einen geschichtlich gegenwärtigen König, die hohe Bedeutung und Aufgabe des israelitischen Königthums in hoffnungsvoller Begeisterung darstellen. Jede Beziehung der Psalmen zu der alttestamentlichen Weifsagung überhaupt und der messianischen insbesondere geben wir jedoch mit dieser Auffassung keineswegs auf.

Eine solche Beziehung allgemeinster Art liegt schon darin, dafs die Psalmen als das Hauptbuch der Ketubim zu den beiden anderen Bestandtheilen des Alten Testamentes, dem Gesetz und den Propheten, dem Boden und den Trägern der alttestamentlichen Weifsagung, eine wesentliche Ergänzung bilden. Das Gesetz bietet die feste Grundlage, auf welcher das eigenthümliche Leben Israels erwuchs und der neutestamentlichen Vollendung sich entgegenbewegen sollte. Die Propheten haben das Volk auf dieser Grundlage je mehr und mehr zu erbauen, indem sie zeigen, wie dessen wahres Heil in der Vergangenheit

---

[40]) Vom Geiste der ebräischen Poesie, II, 2, S. 252 ff.

[41]) Vgl. seine Einleitung zu Ps. 2 u. 72.

auf frommer Gesetzestreue stets beruht hat, und in alle Zukunft darauf beruhen wird, und in dieser steten Beziehung auf die concrete Wirklichkeit bewahren sie zugleich das Gesetz vor Erstarrung und weisen, Hand in Hand mit der eindringlichen Belehrung, welche die fortschreitende geschichtliche Entwickelung ertheilt, über die Aeufserlichkeit des alttestamentlichen Standpunktes auf den künftigen neuen Bund innigster geistiger Gemeinschaft mit Gott hin. Während so Gesetz und Propheten das Princip der alttestamentlichen Religion und seine Anwendung auf das Leben, namentlich des Volkes im grofsen Ganzen, in grofsartiger Objectivität darstellten, zeigen uns die Psalmen, wie jenes Princip zu dem einzelnen Subject in Beziehung tritt und in dessen innerer und äufserer Erfahrung sich bewährt, wie der Glaube an den wahren Gott den frommen Israeliten mit stolzem Bewufstseyn erfüllt gegenüber den Heiden, die von dem wahren Gott nichts wissen, und den Thoren, welche in ihrem Herzen sprechen: „Es ist kein Gott!“ wie aber das Bewufstseyn der Gesetzestreue, das sühnende Opfer und selbst das bufsfertig an Gottes Barmherzigkeit sich wendende Gebet vollkommene Befriedigung doch nicht zu gewähren vermochten, sondern bei alle dem die Sehnsucht nach einer innigeren Gemeinschaft, als der alte Bund sie bieten konnte, übrig blieb. In der einen grofsen Weifsagung auf Christus, als welche wir das ganze Alte Testament ansehen dürfen [42]), bilden auf diese Weise die Psalmen ein sehr wesentliches Moment.

Mehrere Psalmen stellen im ruhigen Tone des religiösen Lehrgedichtes das Gesetz als die reichste und einzige Quelle wahren Segens dar, so gleich der erste, welcher den Grundgedanken der alttestamentlichen Lebensanschauung in inhaltsvoller Kürze und schönster Eben-

---

[42]) S. o. S. 20.

mäfsigkeit ausdrückt und wie ein passendes Motto an der Pforte des Psalters steht, und an welchen Ps. 19, 8 ff., Ps. 33 und ähnliche sich anschliefsen. Andere preisen im Schwunge des Hymnus die Allmacht, Weisheit und Herrlichkeit des dem Menschen so gnädigen Gottes, wie Ps. 8. 104 u. a., oder sprechen, wie Ps. 23, das selige Gefühl des Friedens aus, dessen der Fromme inmitten aller Bedrängnisse genieſst. In solchen Psalmen treten vorzugsweise die mit dem Christenthum verwandten allgemeinen religiösen Grundanschauungen des Israelitismus hervor. Wie aber Israel überhaupt, um auf Christus hin erzogen zu werden, der züchtigenden Leiden nicht entbehren konnte, so ergieſst sich die ganze Fülle tiefster religiöser Erfahrung auch gerade in denjenigen Psalmen, welche aus schweren äufseren und inneren Leiden geboren sind. Zwar gibt es solche, in welchen, wie namentlich im 26. Psalm, der Dichter im Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit die Erlösung aus seiner Bedrängnifs gleichsam als sein gutes Recht verlangt, und andere, in welchen, wie in Ps. 69, 23 ff.; 109, 6 ff.; 137, 7 ff., das Gefühl des mifshandelten gesammten Volkes in der Forderung blutiger Rache an den heidnischen Bedrängern hervorbricht. Wenn der ursprüngliche Sinn solcher Gedichte nicht völlig umgedeutet wird, so vermag ein christliches Bewufstseyn ihren Inhalt sich nicht völlig anzueignen, es wird vielmehr darin die Aeufserung der noch ungebrochenen Aeufserlichkeit und Härte alttestamentlicher Gesinnung erkennen. Ungleich zahlreicher aber sind die Psalmen, in welchen das Vertrauen sich ausspricht, dafs der Mensch und das Volk, welche von dem wahren Gotte der Offenbarung seines heiligen Wesens und Willens gewürdigt worden sind, von ihm nicht werden verlassen werden (vgl. Ps. 22; 30; 34; 116 u. a. und Ps. 47; 68; 125 u. a.); in welchen, im Zusammenhange mit einer tieferen Auffassung des göttlichen Gesetzes, auch ein tieferes Gefühl der Verschuldung sich ausspricht, worin der Dichter das Vertrauen auf die eigne

Gesetzesgerechtigkeit völlig aufgegeben hat und der erbarmenden Gnade Gottes unbedingt sich hingibt, die ein geängstigtes und zerschlagenes Herz nicht verachten werde (vgl. z. B. Ps. 32 u. 51); in welchen, ähnlich wie im Buche Hiob, das Bewufstseyn unzertrennlicher Gemeinschaft mit Gott im Vertrauen auf seine wunderbaren, aber allezeit weisen und gnädigen Führungen alle schmerzlichen Erfahrungen siegreich überwindet (vgl. Ps. 37; 49; 73). Dafs solche Hoffnung auf den aus der Tiefe des Leides endlich hervorgehenden Sieg in Christus dem Todesüberwinder seine vollständigste Realisierung gefunden hat, ist an sich richtig. Wichtiger aber, als diese den Verfassern selbst unbewufste typisch-messianische Beziehung, nach welcher man etwa in dem 16. Psalm „das Programm der Auferstehung“ des Herrn zu erkennen hätte, wie in dem 22. das Programm seiner Leiden und seiner Kreuzigung, scheint uns die reale Verbindung zu seyn, welche zwischen den Psalmen und der neutestamentlichen Vollendung dadurch eintritt, dafs in so vielen das bestimmte Bewufstseyn der Unzulänglichkeit des gesetzlichen Standpunktes, so wie das Bedürfnifs und die Hoffnung einer innigeren, lebendigeren, vollkommen befriedigenden Gemeinschaft mit Gott sich ausspricht. Dafs diese Gemeinschaft nur durch eine vor allen ausgezeichnete, selbst in innigster Gemeinschaft mit Gott stehende Persönlichkeit hergestellt werden könne, dieser Gedanke, welcher von den Propheten des 8. Jahrhunderts mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen wurde, findet sich in den Psalmen nicht, eben weil sie nicht auf die Darstellung der künftigen Heilsvollendung in ihrem objectiven Werden, sondern auf die Darstellung der gegenwärtigen subjectiven Heilserfahrung und des subjectiven Heilsbedürfnisses gerichtet sind. Wohl aber ist in den Psalmen, welche, immer mit Beziehung auf einen bestimmten geschichtlichen König, das ideale Bild des wahren israelitischen Königthums aufstellen — und es gehören dahin gerade der 2. 45. 72. u. 110. Psalm, bei welchen

die ausschlieſslich messianische Deutung am längsten sich behauptet hat — nicht nur das Bewuſstseyn ausgesprochen, daſs Israel seine Bestimmung nur durch Vermittelung einer das gesammte Volk Gott gegenüber und das göttliche Gesetz dem Volke gegenüber vertretende königliche Persönlichkeit erreichen könne; sondern es sind in jenem Bilde auch Züge enthalten, welche nicht einmal in David, geschweige in einem späteren israelitischen Könige verwirklicht wurden, und welche eben darum später den Blick in die Zukunft lenken muſsten, in welcher auch die Propheten die Realisierung des wahren Königthums durch den Messias erwarteten.

Im Anschlusse an den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, welchem wir seither gefolgt sind, sind hier nur die Psalmen von dem eben bezeichneten Charakter aus der davidisch-salomonischen Zeit hervorzuheben. Bekanntlich ist der alten unkritischen Ansicht, daſs alle Psalmen von David verfaſst seyen, in neuester Zeit die überkritische gegenübergetreten, daſs kein einziger von David herrühre. Es wäre aber schwer begreiflich, wie neben dem Gesetzgeber Mose, dem Spruchdichter Salomo, David so bestimmt als Psalmendichter hätte gelten können, wenn er es nicht wirklich gewesen wäre. Auch bezeugen die historischen Bücher nicht bloſs ausdrücklich, daſs er Sänger und Dichter gewesen sey (1. Sam. 16, 18. 23; 18, 10; 2. Sam. 23, 1), sondern sie führen auch unbestritten ächte Dichtungen von ihm an (2. Sam. 1, 19—27; 3, 33 u. 34), darunter auch 2. Sam. 22 ein religiöses Gedicht, welches als 18. Psalm in dem Psalter wiederkehrt. Es ist kein Grund vorhanden, an der davidischen Abkunft dieses Gedichtes zu zweifeln, welches sich ganz wie die Bestätigung des in den „letzten Worten“ David's (2. Sam. 23, 1—7) einfach ausgesprochenen Grundgedankens durch die reiche Lebenserfahrung des königlichen Sängers ansieht. Nach dem allgemeinen Ausdruck des innigsten, auf die Erfahrung von der jüngst erfolgten Errettung aus groſser

Gefahr gegründeten Vertrauens auf Jahve (v. 2—4), folgt die Schilderung dieser Gefahr und der wunderbaren Hülfe, welche Gott dem Dichter zu Theil werden liefs, weil er Wohlgefallen an ihm hat (v. 5—20). Diefs führt auf den Ausdruck des auch in des Dichters Leben bewährten Grundgesetzes von der Frömmigkeit mit Glück, Gottlosigkeit mit Unglück vergeltenden Gerechtigkeit Gottes (v. 21—27), und von diesem Standpunkte aus überblickt er nun noch einmal sein ganzes Leben, in welchem Jahve sich stets bewährt hat als Beschützer der ihm vertrauenden Bedrängten, als einziger Begründer des Glückes und der Macht des Dichters, in Bezug sowohl auf die Ueberwindung äufserer Feinde, als auf die Herstellung des Friedens im eigenen Volke und die Erhaltung des Königthums (v. 28—46). Der wiederholte Preis des allmächtigen Gottes, „der herrlichen Schutz leihet seinem Könige und Huld übt an seinem Gesalbten", rundet das Ganze schön ab (v. 47—51). Die gleiche Vorstellung von dem König Israels, als dem von Gottes Allmacht gegen alle feindliche Uebermacht mächtig Geschützten, schallt uns im 20. Psalm als „Gebet vor der Schlacht" aus dem Munde des ganzen Volkes herrlich entgegen, während der 110. Psalm die eigenthümlich höhere Bedeutung des israelitischen Königthums hervorhebt, welches mit dem königlichen Beruf der kräftigen Beschützung des Volkes gegen äufsere Feinde nach der Weise Melchizedek's den priesterlichen verbindet, das richtige innere Verhältnifs des Volkes zu Gott zu vermitteln. Wie der 18. mit den „letzten Worten" David's, so ist der 2. Psalm mit der Verheifsung Nathan's (2. Sam. 7) verwandt. Schon die Vergleichung von Ps. 2, 7 mit 2. Sam. 7, 14 macht wahrscheinlich, dafs der Psalm auf Salomo sich bezieht, in die erste Zeit der Regierung dieses Königs fügt sich die Situation, in welche der Psalm uns versetzt, ohne alle Schwierigkeit. Der Schwerpunkt dieses in der Form eben so vollendeten als an Inhalt gewaltigen Liedes liegt in der durch v. 6 bereits vorberei-

teten dritten von den vier gleichen Strophen, durch welche es fortschreitet. Dort wird, wie 2. Sam. 7, 14, das innige Verhältnifs, in welchem der König Israels zu Jahve steht, mit dem des Sohnes zum Vater verglichen, und aus dieser innigen Gemeinschaft folgert eben das Lied, dafs jede feindliche Auflehnung gegen den gottbeschützten Gesalbten des Herrn eitel sey. Dagegen spiegelt der 72. Psalm den Glanz der Friedensherrschaft Salomo's ab.

Die Erwartungen, wie sie in solchen Psalmen, namentlich in den beiden zuletzt genannten enthalten sind, gehen zwar zum Theil weit über das hinaus, was von den israelitischen Königen geschichtlich realisiert wurde; nicht aber über das ideale Bild vom israelitischen Königthum, noch auch nur über die Hoffnung, welche man auf Könige wie David und Salomo setzte. Es ist somit in ihnen kein Grund vorhanden zu der Annahme, dafs ihre Verfasser keinen irdischen König, sondern den künftigen Messias vor Augen gehabt hätten. Allerdings aber berühren sie sich vielfältig mit den späteren Vorstellungen der Propheten vom Messias, dessen Bild ja auch nach dem Vorbilde des wahren Königs gestaltet war; und eben dadurch war auch ihre messianische Deutung nahe gelegt, um so mehr, je mehr das geschichtliche Königthum eine Gestalt annahm, die wenig dazu aufforderte, auf es jene hochfliegenden Erwartungen zu beziehen. Wie auch andere in den Psalmen hervortretende Vorstellungen mit der Entwicklung der alttestamentlichen Weisagung in Verbindung stehen, ist in der Geschichte der letzteren seines Ortes darzustellen.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

In gleichem Verlage sind erschienen :

Baur, G., Grundzüge der Erziehungslehre. 2te vermehrte und theilweise umgearbeitete Auflage. gr. 8. 1849. Rthlr. 1. 10 ngr.

— Grundzüge der Homiletik. gr. 8. 1848. Rthlr. 1.

— sechs Tabellen über die Geschichte des israelitischen Volkes, von den ältesten Zeiten bis auf die Erbauung der Aelia Capitolina. gr. Folio. 1848. 15 ngr.

— der Prophet Amos, erklärt. gr. 8. 1847. Rthlr. 2. 10 ngr.

— Predigten. gr. 8. 1857. Rthlr. 1. 20 ngr.

Baur, W., Lazarus von Bethanien und seine Schwestern. Erbauliche Betrachtungen. 16. 1854. 12 ngr.

Braubach, W., das Recht der Zeit und die Pflicht des Staates, in Bezug auf die wichtigste Reform in der inneren Organisation der Schule, nach den vereinigten Principien des Humanismus und Realismus wissenschaftlich begründet. gr. 8. 12 ngr.

Credner, K. A., Philipps des Großmüthigen Hessische Kirchenreformations-Ordnung. Aus schriftlichen Quellen herausgegeben, übersetzt und mit Rücksicht auf die Gegenwart bevorwortet. gr. 8. 1852. Rthlr. 1. 10 ngr.

Deichert, G. Chr., Evangelien-Predigten über die von Dr. C. J. Nitzsch proponirten und von der rheinischen Provinzial-Synode genehmigten, vielfach als Predigttexte benutzten biblischen Vorlesungen. 2 Bde. gr. 8. 1857. 1858. Rthlr. 2. 20 ngr.

Knobel, A., die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen. gr. 8. 1850. Rthlr. 2.

Meier, F. K., Lehrbuch der Dogmengeschichte für akademische Vorlesungen. 2te Auflage bearbeitet von G. Baur. gr. 8. 1854. Rthlr. 2.

Zamminer, Fr., die Musik und die musikalischen Instrumente in ihrer Beziehung zu den Gesetzen der Akustik. Mit Holzschnitten. gr. 8. 1855. Rthlr. 2.

Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BS647 .B35 v.1
Geschichte der alttestamentlichen
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00050 5828